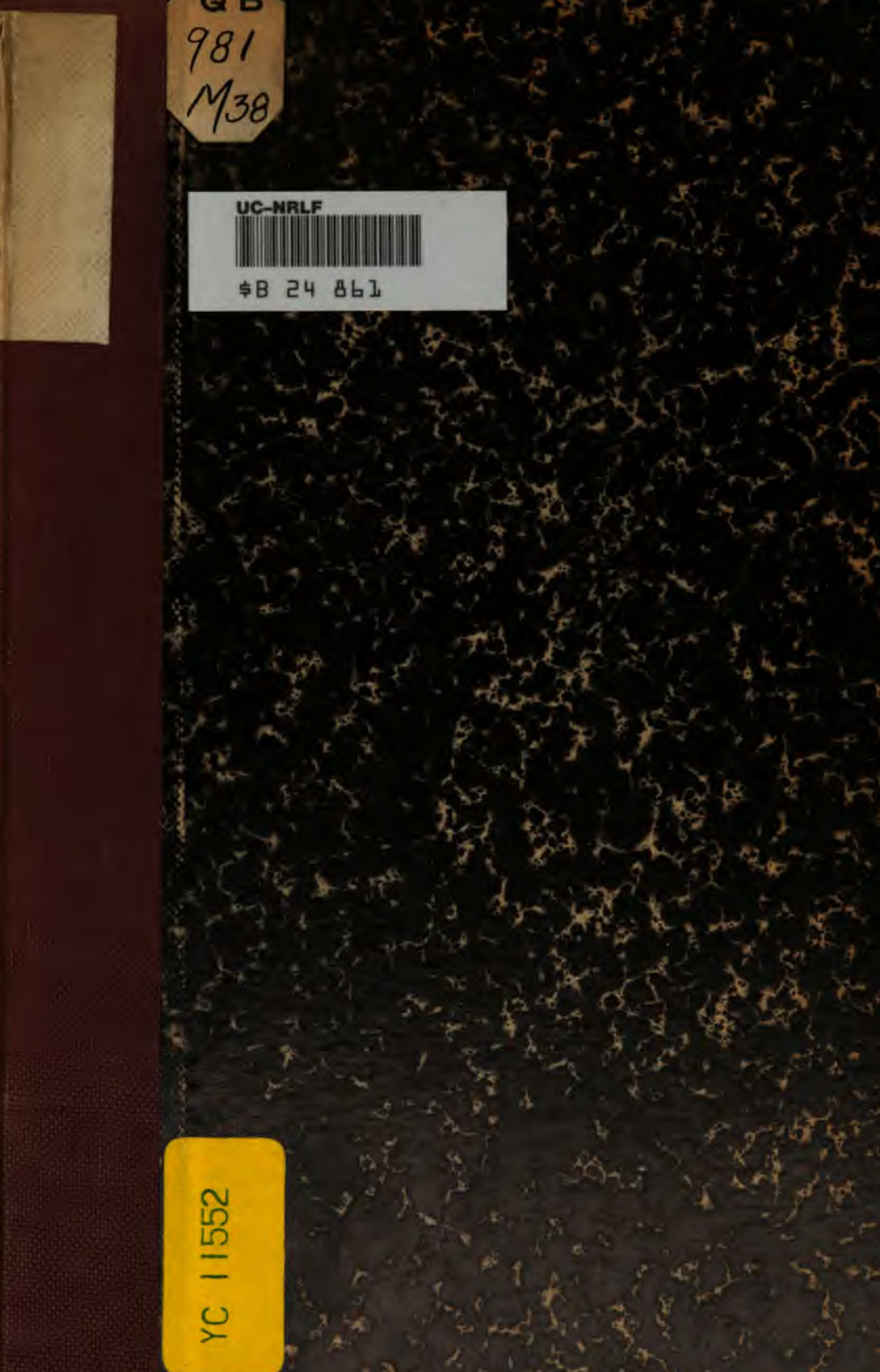
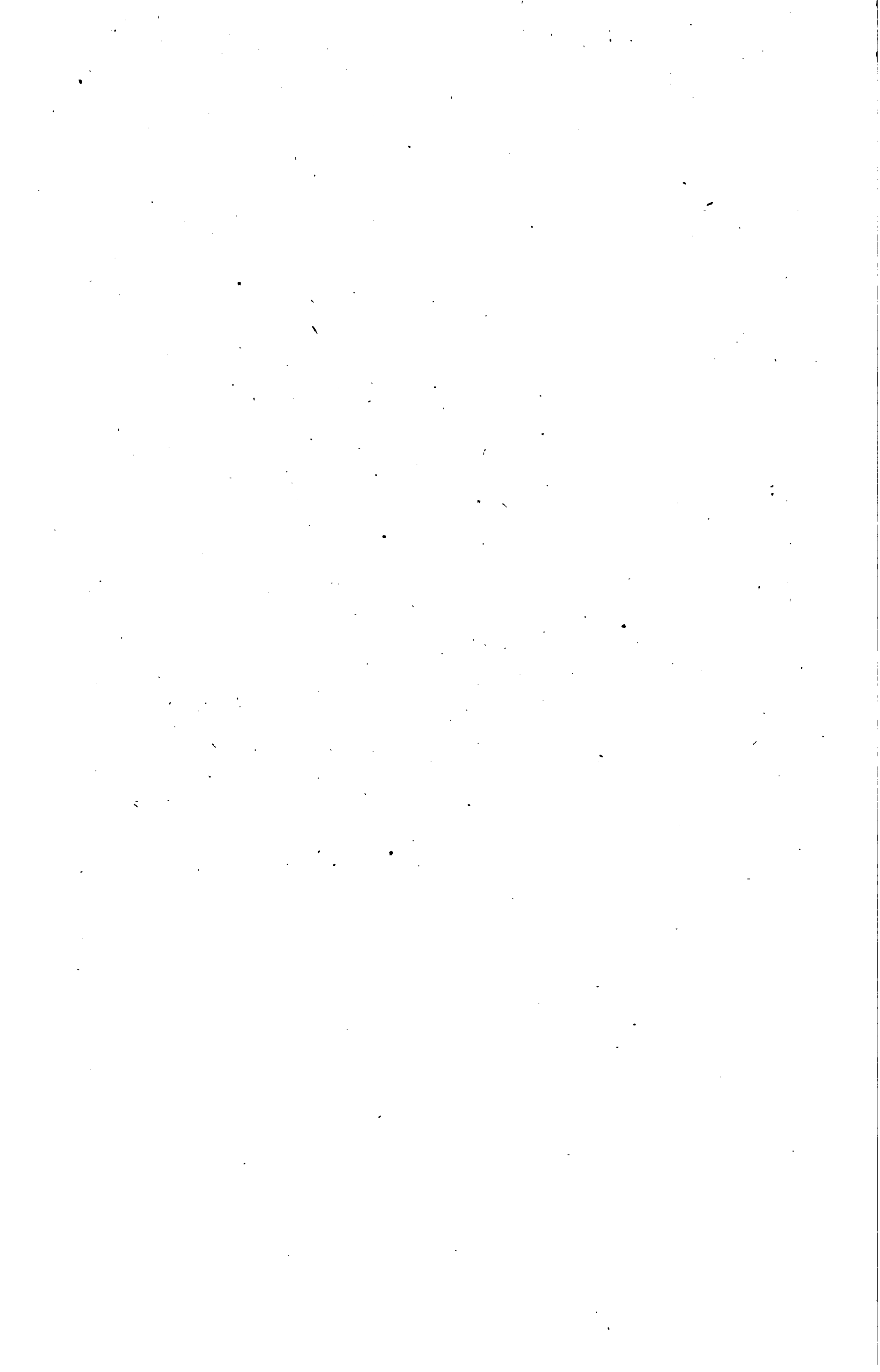
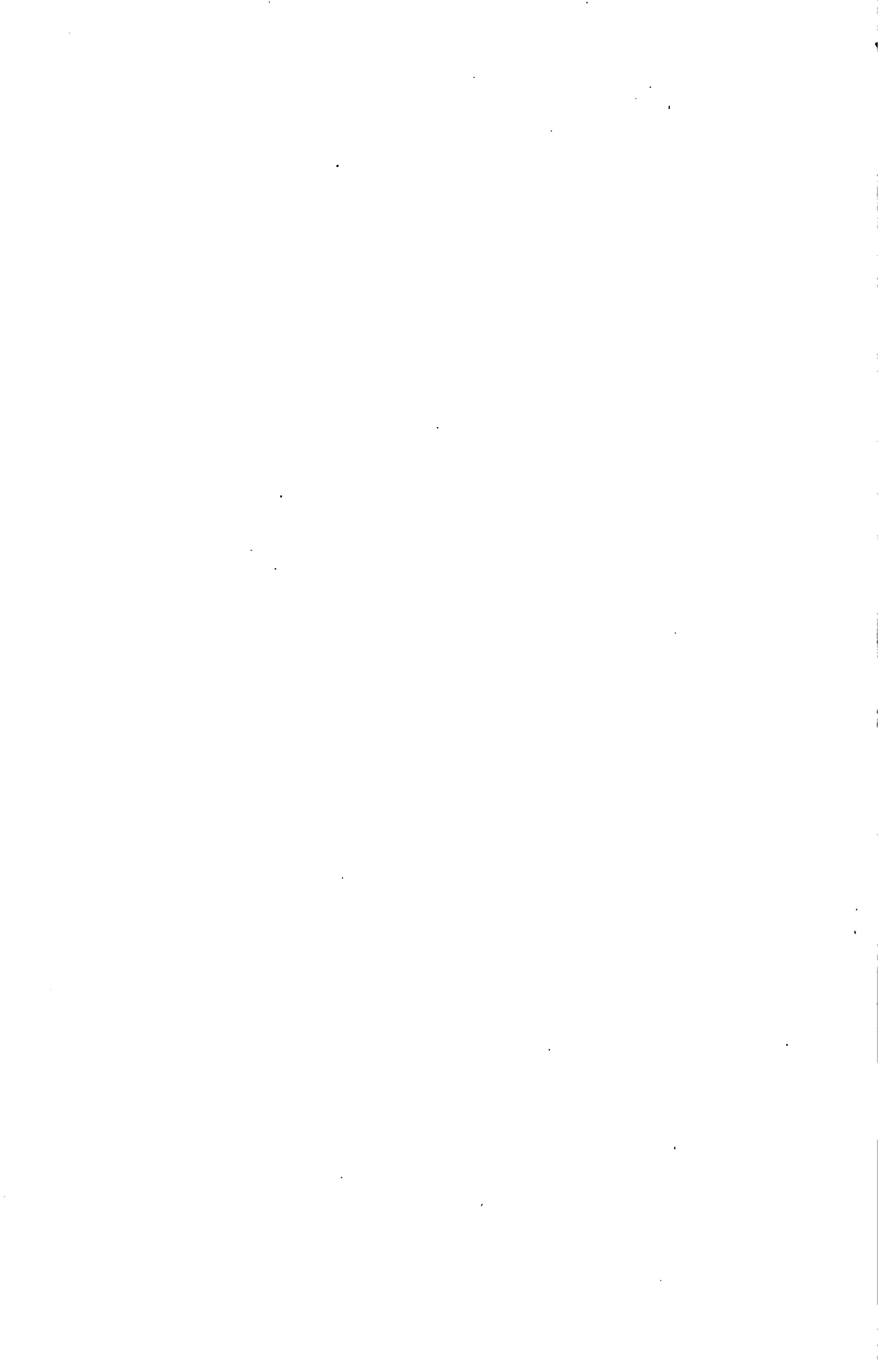




DIE EDDISCHE KOSMOGONIE.



DIE
EDDISCHE KOSMOGONIE.

EIN BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DER KOSMOGONIE

DES

ALTERTUMS UND DES MITTELALTERS

VON

DR. ELARD HUGO MEYER,

HONORARPROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. B.





FREIBURG I. B. 1891.

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

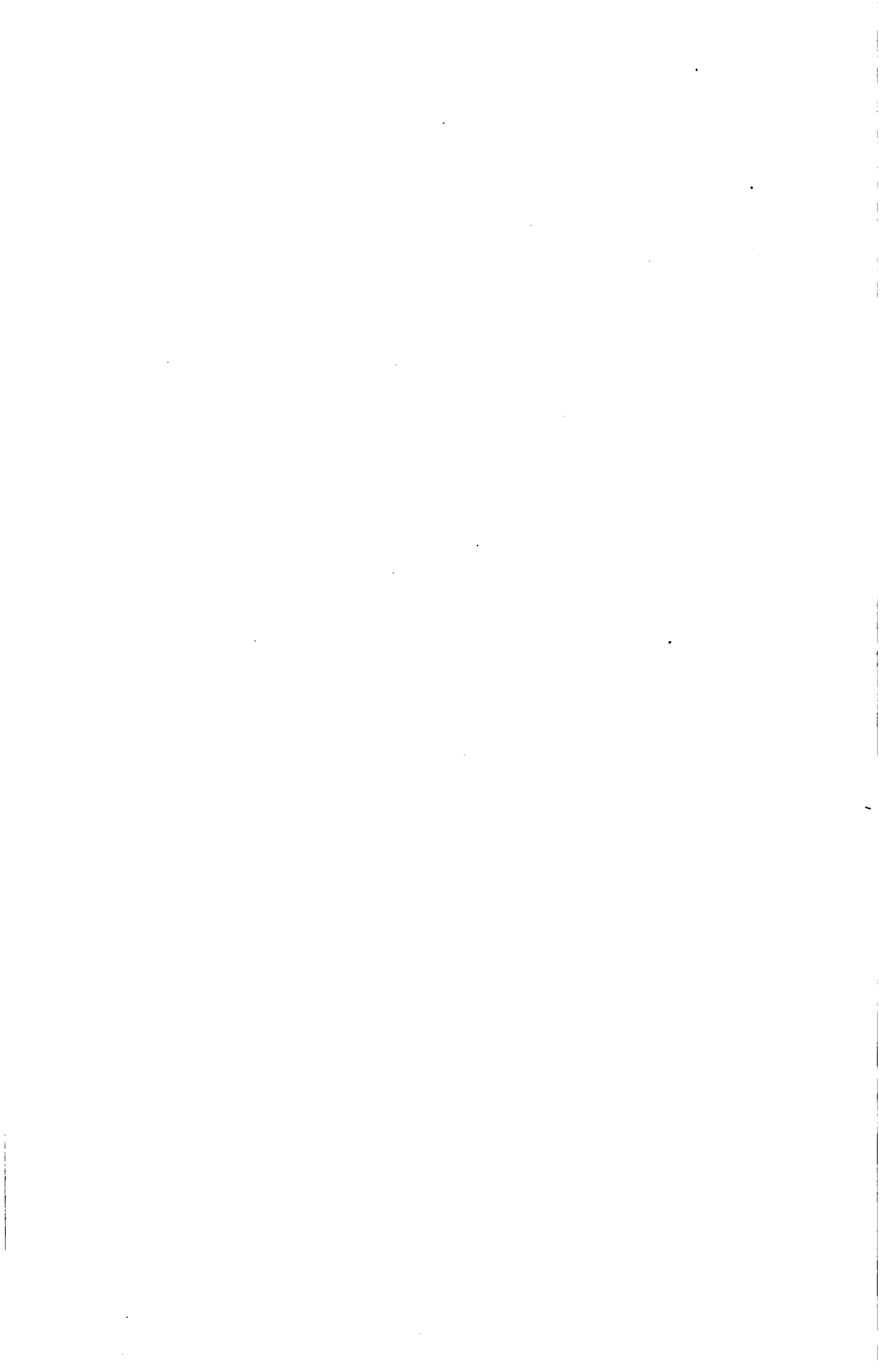
(PAUL SIEBECK).

Vorwort.

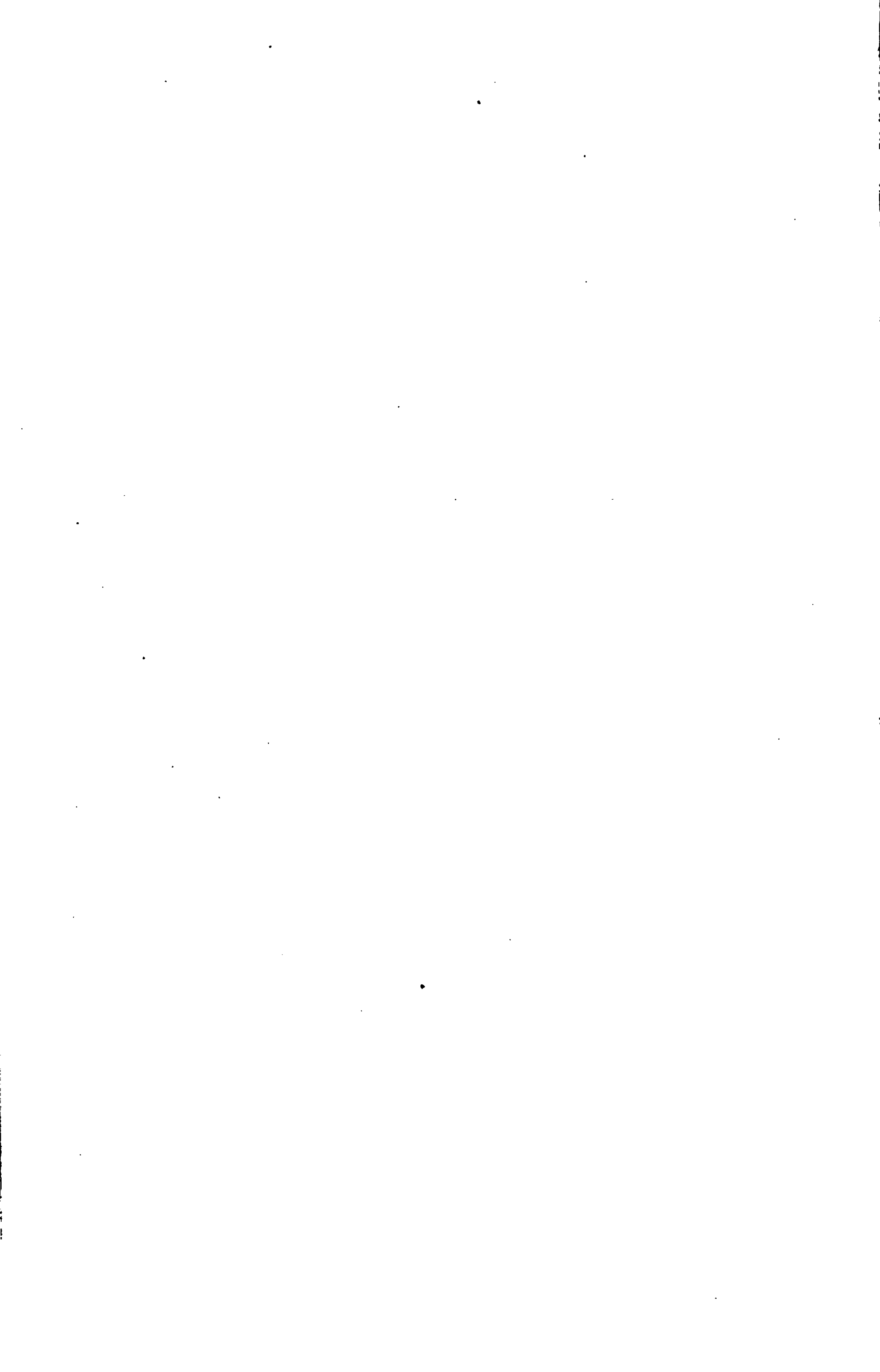
Im Fortgang meiner mythologischen Studien erscheint mir mein 1889 herausgegebenes Völuspabuch mehr und mehr nur als ein Programm, dessen einzelne Nummern einer gründlicheren Ausarbeitung um so mehr bedürfen, als es in seiner jetzigen Form aus verschiedenen Gründen von vielen nicht begriffen worden ist. Zunächst trage ich die erste wichtige Nummer, die eddische Kosmogonie, vor, der ich die andern: Heiðr und der Vanenkrieg, Oðin und Mimir, Himmel und Hölle, die letzten Dinge, falls mir Kraft genug bleibt, anreihen möchte. Lieber freilich wäre es mir, wenn mir Andere, denen mein Material gern zur Verfügung steht, die weitere Arbeit abnähmen, da mir noch andere Pläne am Herzen liegen. Indem ich mich in diesem Büchlein selber noch einmal geprüft habe, darf ich dasselbe wol von meinen Kritikern erwarten und sie bitten, die nach vielen Seiten hin so wichtige Frage von dem einzig richtigen Standpunkt aus, nämlich dem historischen, zu beurteilen.

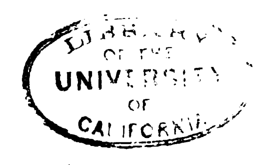
Freiburg i. B., 24. April 1891.

E. H. M.



Inhaltsverzeichnis.





I.

Die eddische Kosmogonie ist uns überliefert in der Völuspa und in einem ausführlichen Bericht der Prosa-Edda. Einige Ergänzungen und Varianten finden sich in anderen Eddaliedern, der sogenannten kleinen Völuspa, den Grimnismal und den Vafþrudnismal[1]). Einer eingehenden Kritik ist dieses Gesamtmaterial meines Wissens nie unterzogen worden, und die eddische Kosmogonie gilt daher bis auf den heutigen Tag für einen uralten echten Bestandteil nordgermanischen Heidenglaubens[2]). Dieser Annahme stehen verschiedenartige sehr gewichtige Bedenken gegenüber. Die eddische Kosmogonie verläuft nämlich in einer zusammenhängenden, stufenreichen, sinnvollen Reihenfolge von Schöpfungsakten, die noch dazu wiederum selber nur die ersten Glieder einer auch den Untergang und die Wiedergeburt aller Dinge umfassenden Kosmologie bildet. Aber wenn wir auch hier von den Mittel- und Schlufsringen dieser langen Kette absehen, ist es denkbar, dafs auch nur jene ihre Anfangsglieder von einem nordischen Dichter oder gar vom nordischen Volk in der Heidenzeit aus rein germanischem Metall geschmiedet werden konnten? Eine solche Leistung widerstritte zunächst den Entwicklungsgesetzen sowol der allgemeinen, als auch der indogermanischen und der germanischen Mythologie. Ihre Beglaubigung durch die beiden Eddas widerstreitet ferner den Angaben aller anderer, fremder

[1]) Vsp. 1—19. Gylfaginn. c. 3—19. Hyndlulj. 35. Grimnism. 25. 37. 40. 41. Vafþrudnism. 20—37. [2]) Rydberg, Undersökningar i Germanisk Mythologie II. Delen S. 1 ff. hat jüngst sogar der eddischen Kosmogonie indogermanischen Charakter zugesprochen, während ich andrerseits in meinem Buche Völuspa (M. Vsp.) verschiedene Teile derselben aus christlicher Anschauung herleitete.

wie heimischer, gelehrter wie volkstümlicher, alter wie neuer Urkunden deutschen, wie nordischen Heidentums. Ja, die eddische Kosmogonie hat, eben weil sie fremder Herkunft ist, deutlich erkennbar die heimische Götterüberlieferung in der Edda selber in grofse Verwirrung gebracht.

Echter volkstümlicher Mythus entspringt aus der poetischen Auffassung einzelner sinnlich wahrnehmbarer Vorgänge und Erscheinungen des Natur- oder Menschenlebens, des Todes, Traumes und Alpdrucks und der Luft- und Himmelserscheinungen. Aus den letzten bildete sich die Volksphantasie, wenigstens die indogermanische, schon frühe eine mythische Himmelslandschaft, die um einen über einem Quell oder See oder Flufs mächtig aufragenden Baum gelagert ist, den Hauptschauplatz der wichtigsten Dämonen-, Götter- und Heroenmythen. Aber wenn sie so dem oberen Teile der Welt eine mythische Form gab, so gelangte sie damit noch nicht einmal zum Entwurf eines allumfassenden Weltbildes, geschweige denn zum Entwurf einer Weltentstehung oder Weltschöpfung. Freilich machte auch sie vielleicht schon einige schüchterne Anläufe zu einer kosmogonischen Auffassung der Dinge. Jener centrale Baum der mythischen Landschaft konnte für uralt, für das erste oder eins der ersten Dinge gelten. Eine gewisse Ähnlichkeit der Bäume mit den Menschen konnte auf den Einfall der Herkunft der Menschen aus Bäumen führen. Aber über den ersten Ursprung und das Werden des Weltalls zu grübeln und darzustellen, was jenseits der Grenzen aller sinnlichen Naturanschauung sich abgespielt hatte, das lag hoch über dem Vermögen und Streben des Volkes. Es vermag Naturbilder, aber keine Gedankenbilder zu zeichnen. Die Erfindung einer Kosmogonie fällt überhaupt nicht mehr ins Gebiet mythologischen Schaffens, sondern darüber hinaus in das der Reflexion. Sie ist ein Stück Naturphilosophie, ja trotz ihrem physikalischen Anstrich ein Stück Metaphysik. Sie setzt manche lange Denkarbeiten voraus. Darum ist ihre Heimat nicht bei Hirten und Bauern, sondern in den Körperschaften gebildeter Priester, welterfahrener Sänger oder spekulativ angelegter Weiser zu suchen.

Diese schwerlich widerlegbaren allgemeinen Sätze bestätigt

die Religionsgeschichte der Völker. Der Sitz der ältesten Kultur ist auch die Geburtsstätte der ältesten Kosmogonie, Babylon. Aus der blofs mythologischen Auffassung der Natur scheint sich hier zuerst langsam eine auf Beobachtungen gegründete wissenschaftlichere Auffassung herausgearbeitet zu haben, die allerdings noch immer tief in der alten Mythenphantastik stecken blieb. Aber eine genauere Himmels- und Erd- und Zeiteinteilung wurde doch hier zuerst versucht, die Zahl und die Namen der Planeten und der Tierkreisbilder, der Kalender, Mafs und Gewicht wurden hier für ein weites Ländergebiet festgestellt. Aufserdem waren die babylonischen Gedanken über die Schöpfung, die paradiesische Urheimat der Menschen und die Sintflut für die aufserägyptische Kulturwelt von Indien bis nach Hellas mafsgebend[1]).

Der babylonische Schöpfungsbericht, der alle anderen uns bekannten an Alter weit, vielleicht um Jahrtausende, übertrifft, erzählt nach den Thontafeln der Bibliothek Asurbanipals in wesentlicher Übereinstimmung mit den Fragmenten des Damascius und Berosus folgende hier nur auszüglich wiedergegebenen Vorgänge[2]):

I. Anfang der 1. Tafel: Als Himmel und Erde (noch) nicht benannt waren, mischten der Apsu d. i. der Ozean, der Allererste, der sie erzeugte, und die Mutter Tihamat, Tiāmat, das Meer (Wirrwarr)[3]), die Allgebärerin, ihre Wasser zusammen[4]). Da wurden die Götter hervorgebracht, (Himmels- und Erdgötter, die Eltern der übrigen Götter)[5]). II. Vermutlicher Inhalt der 2. Tafel: Tiāmat erzeugte Ungeheuer[6]) und fügte den Göttern Böses zu. Der Gott Marduk erbot sich, sie

[1]) Jensen, Die Kosmologie der Babylonier S. 57 f. 134 f. 174 f. 300. 367. Goldziher, D. Mythus b. d. Hebräern S. 380. Auch das babylonische Izdubarepas scheint auf die indogermanische Mythologie noch über die Sintflutsage hinaus einen starken Einflufs geübt zu haben. [2]) Jensen a. O. S. 267. 319. [3]) Apsu d. i. Haus der Weisheit, ursprünglich wohl der Tiefe a. O. S. 243. 246. [4]) a. O. S. 512 vgl. Damascius de primis principiis c. 125: Die Babylonier haben zwei Anfänge, Apason und dessen Weib Tauthe, die Göttermutter. Berosus (Eusebii Chronica ed. Schoene I, 11): Ebenfalls zwei Anfänge, *σκότος* und *ὕδωρ*, die letzte *'Ομορωκα-Θαυατϑ* genannt, nach Jensen a. O. S. 270. 272. 300 = Tiāmat. [5]) a. O. S. 189. 206. 274. [6]) a. O. S. 333.

gefangen zu nehmen. III. Tafel: Alle (?) Götter wandten sich der Tiāmat zu, die ihnen als unvergleichliche Waffen wütende Schlangen gab, elf Arten von Ungeheuern beigesellte und ihren Gemahl Kingu zum König über alle Götter erhob. Ihre göttlichen Gegner aber bestimmten dem Marduk, ihrem Rächer, das Schicksal. IV. Tafel: Die Götter setzten Marduk ins Fürstengemach und gaben ihm die Königsherrschaft. Mit zwei Doppeldreizacken (Blitzen)[1]), Feuersglut und Sturm griff er auf einem Wagen die Tiāmat an, zerrifs der wild Schreienden den Bauch mit dem Sturm und zerschnitt mit dem Speer (Schwert?), was darin war. Die Götter, ihre Helfer, die elf Ungeheuer und Kingu umgab er mit einem Netz und legte Seile an ihre Hände. Den Leichnam der Tiāmat warf er hin, durchschnitt die Adern ihres Blutes, liefs es vom Nordwind zu verborgenen Örtern bringen und zerschlug ihn in zwei Hälften. Aus der einen machte er die Himmelswölbung, die er mit einem Riegel verschlofs, damit das Wasser nicht herausströme, aus der andern die Erde[2]). V. Anfang der 5. Tafel: Er machte die Standörter der grofsen Götter, Sterne gleichwie sie, setzte die Tierkreisgestirne ein und kennzeichnete das Jahr, die 12 Monate und die Tage des Jahres (?). Dem Mond unterstellte er die Nacht und die Sonne ... VI. Anfang der 7. (?) Tafel (Berosus): Marduk-Bel hieb sein Haupt ab und befahl einem Gotte oder den andern Göttern, das Blut desselben mit Erde zu mischen und aus diesem Gemenge Menschen, und zwar zwei, und Tiere zu bilden. Die Götter insgesamt bildeten ... Vieh des Feldes und Gewürm ....[3]). VII. Hauptteil der letzten Tafel. Marduk, der Gott des guten Windes, schuf, um milde zu sein, die Menschen, der Barmherzige, dem es zusteht,

---

[1]) Ein Basrelief von Nimrud (Brit. Museum) stellt die Tihamat mit Löwenhaupt und Vordertatzen, mit Adlerflügeln und -Hinterkrallen und befiedertem Nacken im Kampf mit den dreizackbewehrten Marduk (Hommel, Gesch. Babyloniens S. 499) dar. [2]) a. O. S. 299. 300. 346. Nach Berosus spaltet Belos (d. i. Marduk) die Thauath in Himmel und Erde. [3]) a. O. S. 291. Jensen meint, Marduk-Bel sei offenbar nicht als Bildner des Lebendigen gedacht worden, obgleich das nächste Fragment, wonach er aus Milde die Menschen bildete, nicht dazu stimme. Dennoch scheinen mir beide Tafeln keinen Widerspruch zu enthalten. Die letzte sagt doch wol nur aus, dafs der höchste Gott als Gott des guten Windes den von den andern Göttern geformten Menschen das Leben einhauchte.

lebendig zu machen, der die Versammlung der Götter veranstaltet[1]).

So altertümlich diese Kosmogonie ist, was namentlich aus dem noch ganz mythologischen Kampf des Gewittergottes mit den Schlangenungeheuern erhellt, so kennzeichnet sie sich doch durch ihre Ausführlichkeit, die überlegte Anordnung ihrer Einzelakte, die Verwertung astronomischer Kenntnisse, wie z. B. der Tierkreisbilder, die gelehrte Spekulation, welche die alten (chthonischen? und) uranischen Götter mit den Sternen verknüpfte[2]) und die überraschende Betonung der göttlichen Güte gegen die Menschen als das Erzeugnis einer höheren und edleren Kultur. Sie ist nicht nur älter als das erste Genesiskapitel, Herders »älteste Urkunde des Menschengeschlechts«, sondern auch noch einflufsreicher als diese gewesen. Denn ihre Grundzüge kehren nicht nur in dieser, sondern in vielen anderen Kosmogonieen des Morgen- und Abendlandes wieder, wenn auch oft stark umgebildet und geläutert und unvollzählig oder vermehrt. Es sind folgende: 1) Im Uranfang gab es ein oder auch zwei Wesen, von chaotischer, wässeriger, ungeheuerlicher, oft schlangenartiger und überwiegend böser Natur. Nach oder neben ihm oder ihnen entstanden Götter. 2) Deren oberster schnitt im Gewitterkampf das von mehreren Göttern unterstützte (eine) chaotische Urwesen in den Himmel, dessen Oberwasser er durch einen Riegel festhielt, 3) und in die Erde aus einander, warf seine Feinde nieder und fesselte sie. 4) Er setzte darauf die Gestirngötter, die die Zeiten zu bestimmen hatten, an ihre Standörter. 5) Aber die Lebewesen schuf er nicht allein, sondern gemeinsam mit den andern Göttern, die sein göttliches Blut mit Erde mischten und daraus zwei Menschen formten. 6) Er selbst aber hauchte? in seiner Güte den Menschenformen mit seinem guten Winde erst das Leben ein.

Aber bevor wir die beiden mächtigen Hauptflüsse, in die der Strom dieser kosmopolitischen Kosmogonie der Baby-

---

[1]) Jensen a. O. S. 84. 362 bezieht die Götterversammlung auf die alljährlich zu Jahresanfang unter Marduks Vorsitz gehaltene Götterversammlung. Doch könnte man hier eher an die auf der dritten und vierten Tafel erwähnte für die Schöpfung so entscheidende Versammlung denken. [2]) Jensen a. O. S. 134. 139.

lonier sich gabelte, nämlich den Genesisbericht und den Timaeusbericht, betrachten, gilt es, die Ansprüche der indogermanischen Völker auf eine eigene, nationale Kosmogonie zu prüfen. Nach den obigen allgemeinen Grundsätzen dürfen wir sie oder wenigstens ihre Ansätze höchstens bei denjenigen von ihnen erwarten, die frühe eine höhere Kulturstufe erreicht hatten, bei den Indern, Persern und Griechen. In der Tat melden schon einige Lieder des Rigveda von der Schöpfung und einer schaffenden Gottheit, aber schwerlich aus alter, volkstümlicher Überlieferung heraus. Man darf bei der wissenschaftlichen Verwertung dieser Gesänge nie ihre priesterliche Herkunft oder Fassung vergessen. Man bemerkt aber auch ferner bald, dafs jene einzelnen Schöpfungslieder jünger als die meisten andern sein müssen. Diese älteren aber, wie überschwenglich auch sie alle möglichen Eigenschaften ihrer Götter preisen, wissen nichts von deren Schöpferkraft. Erst der ethisch tiefste all dieser Sänger, der Priester Vasishtha, feierte, von reformatorischen Gedanken ergriffen, den alten Volksgott Varuna nicht nur als Gott der Gnade gegen den schuldigen Menschen, sondern auch als Schöpfer Himmels und der Erden, der Sonne, Sterne und Wolken[1]. Durch die Ordnung oder Satzung Varunas wurden nach einem andern Sänger Himmel und Erde auseinandergespreizt[2], oder der brüllende Stier (der Donnergott) als Werkmeister oder die Götter unter seiner Leitung erbauten im balkenlosen Raume die beiden Welten Himmel und Erde[3]. So wurde denn auch als Schöpfer Himmels und der Erde direkt Indra d. i. der Donnergott genannt, jedoch bereits zu einer Zeit, als manche Leute dieser Verherrlichung des Gottes gegenüber seine Existenz überhaupt zu leugnen wagten[4]. Endlich brachten ein paar der jüngsten, immer tiefer in Grübeleien versunkenen Dichter, deren Lieder dem späten zehnten Nachtragsbuche des Rigveda angehören, einen besonderen Schöpfungsgott Viçvakarman, Allschöpfer, oder Prajâpati, Herr der Geschöpfe, oder Brahmanaspati, Herr der Andacht, oder Ka, Wer? auf. Von diesem weifs der Sänger nicht, aus welchem

---

[1]) Rigveda 7, 868, 87 f. vgl. 5, 85. [2]) Rigveda 6, 70, 1: Ludwig. [3]) Rigveda 4, 56, 1. 1, 159, 1. 160, 1. [4]) Rigveda 2, 12.

Holz oder Baum d. h. Baustoff er Himmel und Erde gezimmert habe[1]). Die Wasser aber, heifst es, empfingen den ersten Keim, als alle Götter zusammenkamen[2]). Dieser goldene Keim entfaltete sich, als die gewaltigen Wasser ins All strömten, das Feuer gebärend. Er ist der Lebenshauch der Götter, der eingeborene Herr alles Gewordenen, befestigt Himmel und Erde, den Äther und das Firmament und herrscht über zwei- und vierfüfsige Wesen[3]). Oder auch: im Anfang war Finsternis von Finsternis umhüllt, ein unterschiedsloses Meer, da ward geboren das Das allein durch die Kraft der Wärme. Da entsprang Kâma, das Verlangen, das Band des Seins. Aber woher diese Schöpfung, woher die Götter? Wurde sie geschaffen oder nicht? Weifs es der höchste Gott oder auch der nicht[4])? »So wandeln«, ruft Einer aus, »in Nebel gehüllt mit törichter Rede die Dichter, nicht leicht (daran) gesättigt«[5]).

Also auch hier im Anfang dunkle Wasser, die hervorströmend Wärme, Verlangen erzeugen, wie nach dem babylonischen Bericht die Urwasser im Anfange sich zur Zeugung vermischen. Auch hier entstehen dann die Götter, von denen einer Himmel und Erde auseinanderspreizt und zwar, wie es scheint, auch hier im Gewitter. Himmel und Erde sind auch hier die Göttereltern. Die Erschaffung der Sterne und der Lebewesen fehlt ganz oder tritt sehr zurück, und erst in einem der allerspätesten Rigvedalieder, das uns von den Höhen dieser wol durch fremde Ideen angeregten Spekulation in den Wust echt indischer geschmackloser Ritusdeutelei hinabzieht, wird der Versuch gemacht, den Makrokosmos aus dem menschlichen Mikrokosmos abzuleiten. Nach dem Purushalied[6]) opferten die Götter den tausendköpfigen, -äugigen, -füfsigen Urmenschen

[1]) Das Holz, der Baum bedeutet hier, wie auch Max Müller (Essays. Deutsch 2, 184) annimmt, den Stoff, die ὕλη, nicht, wie Rydberg (Undersökn. i germanisk Mythol. 2, 13) meint, einen Weltbaum eddischen Stils. Auch nicht einmal der von Varuna ins Bodenlose gestellte Baum (Rigv. 1, 24, 7) darf mit diesem verglichen werden, der seine drei Wurzeln zu Hel, den Hrimþursen und Menschen erstreckt (Grimn. 31). Denn nach Grassmann wie Ludwig liegen die Wurzeln des Varunabaums oben, während er seine Strahlen, die unter uns geborgen sein sollen, hinabsendet. [2]) Rv. 10, 82, 6. [3]) Rv. 10, 121. [4]) Rv. 10, 129. [5]) Rv. 10, 82, 7 vgl. L. v. Schroeder, Indiens Litteratur u. Kultur S. 79. [6]) Rv. 10, 90.

Purusha[1]), das All, auf den Jahreszeiten. Aus diesem Opfer entsprangen die Tiere der Luft, der Wälder und Dörfer, die Lieder der verschiedenen Vedas, aus seinem Munde die Brahmanen, seinen Armen die Krieger, seinen Schenkeln die Bauern, seinen Füfsen die Çudras, seinem Geist der Mond, seinem Auge die Sonne, seinem Munde Indra und Agni, seinem Atem Vâyu, seinem Nabel die Luft, seinem Kopf der Himmel, seinen Füfsen die Erde, seinem Ohr die Weltgegenden.

Das Tausend rigvedischer Lieder, deren ältestes vom jüngsten sicherlich durch mehr als ein paar Jahrhunderte von einander getrennt ist, gestattet uns einen sehr lehrreichen Einblick in die Entwicklung des kosmogonischen Zweiges des indischen Glaubens. Nach den älteren Liedern mit den Naturerscheinungen noch innig verschmolzen, erhoben sich die Götter noch kaum und am allerwenigsten als Schöpfer über die Natur. Erst später wurden einzelne von ihnen, Varuna und Indra, versuchsweise von nachdenklicheren Priestern zu Schöpfern gestempelt, bis man einen besonderen Schöpfergott ersann, dessen Tätigkeit man aber in eine feste Folge von Schöpfungsakten nicht zu gliedern vermochte. Wo aber Ansätze einer klareren Gliederung auftauchen, sei es nun das dunkle Wasserchaos, sei es das im Gewitter zu Himmel und Erde auseinander gespreizte[2]), sei es das zerstückelte Urwesen, scheinen sie aus der babylonischen Kosmogonie in die indische herübergenommen zu sein, wie die Inder von den Babyloniern auch die Einteilung der Erde in sieben Zonen, die Tierkreisbilder und die Sintflutsage entlehnten[3]).

Das etwa, was der Indier Vasishtha plante, führte der Iranier Zarathustra durch, die Vergeistigung eines alten volkstümlichen Naturgottes zu einem kosmischen und ethischen

---

[1]) In dem gnostischen System der Naassener ist der Sohn des Vaters der Urmensch, vielnamig, zehntausendäugig. Er vereinigt alles Geistige, Seelische und Stoffliche in sich (E. W. Möller, Gesch. d. Kosmologie in der griech. Kirche S. 193). [2]) Die neuseeländische Sage von der Trennung des Himmels und der Erde durch den Schnitt ihres Sohnes, die Andrew Lang, Customs and Myth S. 45 mit der Trennung von Uranos und Gaia durch den Schnitt ihres Sohnes Kronos verglich, hat wol wie die griechische denselben babylonischen Ursprung und kam wahrscheinlich mit vielen andern Mythen über Indien zu den Maori. Sie ist auch chinesisch (Tylor, Anfänge der Kultur 1, 317. 320. 323). [3]) Jensen a. O. S. 182. 214. 94.

Wesen. Den Varuna-Dyaus-Asura[1]) erhob »der erste Prophet Gottes« in dem Liederbuche der Gathas als Ahura Mazda zu anerkannter Schöpferwürde. Zwar gelang es auch ihm nicht, alle polytheistischen Erinnerungen auszulöschen, ja vielleicht führte gerade er mehrere neue götterartige Personifikationen abstrakter Begriffe ein. Aber stärker überrascht, dafs er nun auch das altarische Dämonentum mitten in die Arbeit der Weltschöpfung hineinzog und den Schöpfer gleichsam zerspaltete. Der Erschaffung alles Guten in der Welt durch Ahura Mazda hielt bei ihm die Erschaffung alles Bösen, aller Ungeheuer u. dgl. durch Angra Mainyu die Wage[2]). Zarathustras sehr allgemein gehaltene Kosmogonie entsprang aber noch viel weniger als jene rigvedische Vasishthas aus volkstümlichem Boden; sie wurzelte in seiner persönlichen sittlichen Weltanschauung und wiederum in dem tiefen Eindruck, den die übermächtige Kultur der babylonischen Nachbarn auf das medopersische Hirten- und Bauernvolk machte. Der als kosmisches Wesen unter den indogermanischen Mythenfiguren einzig dastehende Angra Mainyu knüpft als solches weniger an das indogermanische Drachenungeheuer an, wie Darmesteter meint[3]), als an die böse Ungeheuer erzeugende babylonische Tiamat. So erhebt er sich denn auch aus dem Abyssus gegen das Licht und wird von Ahura in der zwischen Himmel und Erde gelegenen Leere bekämpft[4]). Dazu kommt, dafs die allerdings erst im Bundehesh und andern spätern Büchern ausführlicher dargestellte Schöpfungsgeschichte im wesentlichen wie die babylonische verläuft, indem Gott zuerst den sterngeschmückten Himmel, dann die Wasser des Himmelsberges Hukairya, dann die Erde mit ihren Pflanzen, dann die verschiedenen Tiere und endlich den Menschen schafft. Ganz babylonisch ist die darauf folgende eingehende Beschreibung der Sterne[5]) und die Einteilung der Erde in sieben von einander getrennte Zonen[6]).

[1]) Vgl. v. Bradke, Dyâus Asura 1885. [2]) Yasna 29, 8. 30, 3 ff. 44, 3 vgl. Yasna 1, 1 (Sacred Books of the East 31, 11. 29. 113. 196). [3]) J. Darmesteter, Ormazd et Ahriman 1877. [4]) Bundehesch Cap. 1, 9. Darmesteter a. O. S. 110. [5]) Bundehesch Cap. 1, 28, vgl. 13. Yasht I. 2 (Sacr. B. of the East 5, 10. 23, 180). [6]) Grill, Erzväter S. 124. Roth, Z. d. D. Morgenl. Gesellsch. 34, 699. Dillmann, Genesis S. 8. Meyer, Völuspa S. 51. Jensen a. O. S. 176. Sacr. B. of the East 4, LIX.

Wieder ganz anders gestaltete sich die griechische Kosmogonie, die in ihrem ältesten uns bekannten Stadium weniger eine wirkliche Geschichte der Schöpfung, als in Folge des übermächtigen plastischen Triebes der Hellenen eine Geschichte der Herkunft der Götter, eine Theogonie, ist, die aber durch jene babylonische Vorlage angeregt scheint. Wie in dieser besteht in der Ilias 14, 201. 302 das Urwesen aus einer Zweiheit beiderlei Geschlechts von wässriger Natur, dem Okeanos, der beachtenswert abstrakt θεῶν γένεσις heifst, und der Mutter Tethys. Okeanos entströmt der Unterwelt und umfliefst die Erde gerade wie der babylonische Apsu[1]), und die Göttermutter Tethys hat mit der von Berosus Thauath genannten Göttermutter Tiamat sogar im Namen eine gewisse Ähnlichkeit. Nach Pherecydes streitet der Urgott Zeus-Chronos mit dem Schlangenwesen Ophioneus wie Marduk-Bel mit der Schlangenmutter Tiamat[2]). Aus der Gemeinschaft der babylonischen Vorlage erklärt sich auch der scheinbar so grofse Unterschied der homerischen und der hesiodischen Ansicht. Denn wenn auch das Wort Chaos schwerlich babylonisch ist, wie Hommel meinte[3]), so wird es doch wol als das eine uranfängliche Wesen bei Hesiod der einen babylonischen Urmaterie entsprechen, wie das andere hesiodische, Gaia, der anderen. Wenigstens setzte auch Pherecydes ein von der jüngeren Gaia allerdings geschiedenes chaotisches Urwesen wahrscheinlich in der Chthon an, wie später Xenophanes einen Urschlamm annahm[4]). Auch ist das Innere der hesiodischen Gaia mit ungeheuerlichen Spröfslingen gefüllt wie das der Tiamat, und wie das Ineinanderfliessen der beiden babylonischen Urwesen in Indien als Kâma, Verlangen, wurde es in Griechenland mit ähnlich ethischerem Ausdruck als Eros, als drittes Urwesen, bezeichnet[5]). Aus dem Chaos kommen dann Erebos, das Dunkel, und die Nacht, aus der Nacht Äther und Hemera hervor, Wesen, wie sie in der biblischen Kosmogonie als Finsternis, Nacht und Tag, ja auch mit dem chaotischen Urwesen

---

[1]) Jensen a. O. S. 246, der S. 303 auch die obige Vergleichung anstellt. [2]) Jensen a. O. S. 246. [3]) Jensen a. O. S. 322. [4]) Jensen a. O. S. 246. Plutarch bei Euseb. pr. ev. 1, 8, 4. [5]) Hesiod, Theog. 116f.

verknüpft sind. Die Gaia aber gebiert dann erst den Sternenhimmel, den Pontos und die Berge, wie in der orientalischen Kosmogonie aus der Urschöpfung Himmel, Meer und Erde hervorgehen. Kronos aber, ein Sohn der Gaia und Ahnherr der olympischen Götter, ist es eigentlich, der die zu nächtlicher Liebesumarmung vereinigten Eltern Himmel und Erde durch einen Schnitt auseinanderbringt, und ein Kampf zwischen dem Urwesen und dessen Verbündeten mit den jüngeren Göttern bricht aus, den der Donnergott entscheidet, indem er die feindlichen Ungeheuer hinabstürzt und fesselt. So führt auch Marduk einen Himmel und Erde trennenden Schnitt aus und wirft mit seinem Blitz die Ungeheuer der Urzeit nieder und fesselt sie. Hier gewinnt die hellenische Personifizierungskraft immer mehr das Übergewicht, die Kosmogonie schlägt nun vollends in eine Theogonie um, in Zeus und seiner olympischen Götterfamilie erreicht der Kosmos seinen höchsten Ausdruck.

Aber die griechischen Götter sind altindogermanischer Anschauung gemäfs von aller Schöpferthätigkeit ausgeschlossen, und nur einige Schriftsteller, unter ihnen allerdings auch schon Hesiod in seinen Erga, weisen ihnen oder verwandten Halbgöttern nur einen, allerdings wichtigen Akt der Schöpfung zu, nämlich die Bildung des ersten Menschen, um dadurch übrigens mit der landläufigeren Annahme einer natürlichen Herkunft der Menschen aus der Erde, aus Wasser, Steinen oder Bäumen in schlimmen Widerspruch zu geraten[1]).

Überhaupt lagen dem griechischen Volke die Schöpfungsgedanken so fern, dafs seine Sprache nicht einmal ein eigenes Wort für den Begriff »Schöpfer« hatte[2]) und seine grofsen Dichter die Vorstellungen vom Urbeginn wahrscheinlich aus der Fremde holten, trotzdem aber einer eigentlichen, einmaligen, persönlichen Schöpfung das allmähliche Werden aus unvollkommenen Anfängen bis zur Krone des Kosmos hinauf, der Götterwelt, vorzogen. Selbst der viel citierte sophokleische Vers von dem einen Gott, der Himmel und Erde gezimmert

---

[1]) Preller im Philologus 7, 1. [2]) Welcker, Griech. Götterlehre 1, 196. Nägelsbach, Homer. Theologie[2]. S. 49. Nachhomer. Theologie S. 71 ff. 478.

hatte, ist nicht echt[1]). Auch die griechische Naturphilosophie scheint durch vielfache Fäden mit der babylonischen Weltlehre verknüpft. Heraklits höchster Gott z. B., Zeus Polemos, dessen Blitz das All regiert, das ewige Feuer, aus dem das All entstanden, erinnert lebhaft an Babylons höchsten Gott, der mit dem Blitz die Welt hervorbringt; und erst durch Anlehnung an diese Gestalt mag ein weltbildender Gott auch in ihr entstanden sein, der Nus des Anaxagoras. Jedenfalls steht der bedeutendste Vertreter der griechischen Kosmogonie, Plato, in unverkennbarer Abhängigkeit von der babylonischen Schöpfungstheorie (s. u.). Angesichts solcher Unselbständigkeit und Spätreife der griechischen Schöpfungsidee hat die Annahme einer alten volkstümlichen Kosmogonie in Hellas nicht den geringsten Halt.

Noch viel schwächer und jünger sind die Spuren einer solchen Kosmogonie bei den später entwickelten Römern und Kelten, die ja überhaupt auf dem mythologischen, beziehungsweise spekulativen Gebiete immer weit hinter den drei eben besprochenen indogermanischen Nationen zurückgeblieben sind. Nissens Ansicht, in der Abfolge der fünf altitalischen Könige Janus, Saturnus, Picus, Faunus, Latinus verrate sich ein altes fünftägiges Schöpfungswerk[2]), teilt wohl niemand, und ob bereits im »Janus duonus cerus« d. i. »J. bonus creator« des übrigens schon priesterlichen Carmen saliare ein Schöpfer im weiteren Sinne anerkannt werden müsse, ist um so fraglicher, als die weibliche Seitenform Ceres wenigstens wahrscheinlich nur Saat oder Brot bedeutete und erst nach der Einführung der griechischen Demeter in Rom einen persönlichen Sinn erhielt[3]). Erst in der ciceronianischen Zeit und zwar, wie das Fragment des M. Messala bei Macrobius bezeugt, erst unter dem Einfluſs griechischer Philosophie hat sich der altitalische Türengott und spätere Himmels- und Welthüter Janus allerdings in einen Gott verwandelt, »qui cuncta fingit«, und erst Martialis nannte ihn »mundi sator«[4]). Die demselben fremden Einfluſs unterworfenen Weltschöpfungen

[1]) Justin. Cohortatio 18. [2]) Nissen, Templum S. 120. [3]) Roscher, Ausführl. Lex. 1, 861 ff. [4]) Macrobius 1, 9, 14. Martial. 10, 28, 1. Preller, Röm. M.[3] 1, 3. 80. 171. Roscher a. O. 2, 395 ff.

in Lucretius' Natura rerum und in Ovids Metamorphosen haben vollends nicht den geringsten mythologischen Originalwert mehr. Eine Kosmogonie der Kelten hat Rhys entworfen, aber sie ist «inferred«, d. h. durch Schlüsse hergestellt und, wie hinzugefügt werden mufs, durch manche Schlüsse höchst bedenklicher Art. Keinenfalls könnte sie, auch wenn sie richtig erschlossen wäre, ein Bestandteil des frühesten keltischen Glaubens sein, wie er meint[1]). Endlich fehlt uns über eine slawolettische Schöpfungsgeschichte jede sichere Kunde.

All die Kosmogonieen oder Kosmogonieversuche derjenigen indogermanischen Völker, bei denen sie überhaupt zu stande kamen, zeigen eine gewaltige Unähnlichkeit untereinander, eine verhältnismäfsig sehr späte Entstehungszeit und ein mehr oder minder entwickeltes Reflexionsvermögen. Alle ermangeln einer festen mafsgebenden volkstümlichen Grundlage, und nirgend schimmert auch nur undeutlich ein indogermanisches Urbild hindurch. Was ihnen dennoch etwa gemeinsam ist, beruht auf den verwandten Grundzügen der mythischen Landschaft (o. S. 2), auf dem mehr oder minder jeder Schöpfungsgeschichte eigentümlichen Allgemeincharakter oder auf Entlehnung aus derselben fremden Quelle (o. S. 8—11). Der immer sehr unsicher gebliebene Entwurf des kosmogonischen Gemäldes gelang also erst lange nach der Auflösung der Urgemeinschaft nur einzelnen hervorragenden Volksgenossen nur einzelner indogermanischer Nationen, nämlich solcher, die wie die Inder, Perser und Griechen, frühe eine hohe Bildungsstufe erreicht hatten und der Übermacht babylonischer Ideen ausgesetzt waren. Es gab also keine urindogermanische, es gab nicht einmal eine echte ursprüngliche Kosmogonie irgend eines indogermanischen Volkes.

Aber nun steigt am nördlichen Horizont der indogermanischen Völkerwelt, aus der ultima Thule, eine germanische Kosmogonie auf, der nicht nur die mitteleuropäischen Nachbarvölker der Germanen nichts auch nur entfernt Ähnliches oder Gleichwertiges an die Seite zu stellen haben, sondern

---

[1]) Rhys, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic Heathendom S. 669.

vor der auch die entsprechenden Leistungen der Römer und Griechen, der Perser und Inder zurücktreten müssen. Denn unstreitig ist die eddische Schöpfungslehre in der Völuspa viel besser angeordnet und in dieser und namentlich der Prosaedda viel reicher gegliedert und mit viel genaueren Angaben über die einzelnen Werkmeister und ihre Werke versehen, als alle anderen indogermanischen. Zweitens hat sie vor diesen in den beiden genannten nordischen Hauptüberlieferungen die Zugehörigkeit zu einem grofsartigen kosmologischen Verbande voraus, da sie doch nur die Ouvertüre zu einer Reihe von Kämpfen und Katastrophen bildet, welche endlich in einer erlösenden Welterneuerung versöhnlich ausklingen. Drittens setzt sie in der Völuspa, in der dies ganze gewaltige Weltgeschichtsbild von einer Seherin entrollt wird, ein Prophetentum voraus, wie es unter indogermanischen und auch germanischen Völkern ohne gleichen dasteht. Dazu wird das Alter des Hauptinhalts dieser Kosmogenie von den Gläubigen noch weit hinter die Entstehungszeit der Völuspa zurückgelegt, weil die Namen zweier Schöpfer, Hoener und Loþorr, in dieser Zeit schon in Begriff gewesen seien, in Vergessenheit zu versinken. Mit anderen Worten soll die Kosmogonie der Völuspa ein sehr altes, ganz oder im wesentlichen heidnisches Erzeugnis sein. Ohne die für das Emporkommen einer Schöpfungslehre unbedingt erforderliche Kulturreife, ohne eine gebildete, hochstrebende Priesterschaft oder weltkundige Sängerschulen, ohne solche stolz hervortretende eigenartige Persönlichkeiten, wie Vasishtha, Zarathustra, Homer oder Hesiod, ohne eigentliche städtische Kulturherde im eigenen oder benachbarten Lande, vollauf beschäftigt vom ewigen Kampf mit einer sehr rauhen Natur und sehr kriegerischen Stammesverwandten und -feinden, sollen die Nordgermanen in aller Frühe einen unvergleichlichen Schöpfungsbau vollendet haben, an dem sich die viel glücklicher situirten, reiferen und ihnen gerade an den dazu erforderlichen Gaben weit überlegenen Inder, Perser und Griechen trotz fremder Hülfe mit weit geringerem Erfolge abgemüht hätten? Wäre diese Ansicht richtig, so hätten die Germanen allein die mythologischen, wie überhaupt die historischen Entwicklungsgesetze, denen die andern

Indogermanen sich alle fügten, mit einer unerklärbaren Wunderkraft durchbrochen. In diesem von einer isländischen Poetenschule verbreiteten Wahn lebt die germanistische Wissenschaft bis auf den heutigen Tag, indem sie lieber gedankenlos die stärksten psychologischen und sachlichen Widersprüche hinnimmt, als der Erkenntnis die Augen öffnet, dafs die anscheinend heidnische Sprache der Völuspa nur Skaldenstil ist, der auch dem Christen erlaubt war. Man ist in diesem Falle allzu sehr uneingedenk des Wortes: »Nam' ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut«!

2.

Jene zunächst in ihrer Allgemeinheit aufgedeckten Widersprüche treten desto schärfer hervor, je mehr wir die germanischen Glaubenszustände nach den historischen Zeugnissen im einzelnen betrachten. — Von den antiken Berichterstattern läfst nicht einmal der gewissenhafteste und einsichtigste, Tacitus, der doch auch auf die verborgeneren geistigen Strömungen acht gab, geschweige denn irgend ein anderer, ein Wort über eine germanische Kosmogonie fallen. Denn Tuistos Geburt aus der Erde (Germ. c. 2), die übrigens eine Heroen-, nicht eine Göttergenealogie einleitet[1]), ist eine nicht zur eigentlichen Kosmogonie gehörige Stammheroensage, wie sie auch bei Völkern niedrigerer Kultur häufig vorkommt. Wenn ferner die »initia gentis« im Semnonenhain (Germ. c. 39) wirklich, wie Preller meinte, die Herkunft der Semnonen aus Waldbäumen andeuten sollten[2]), so erlauben auch sie kaum einen Schlufs auf eine germanische Schöpfungslehre. Aber sie gemahnen auch wol nur daran, dafs der dort verehrte regnator omnium deus, wahrscheinlich Tius, wie der Gewittergott jedes indogermanischen Volkes vor den andern Göttern als Vater des Volkes gedacht wurde[3]). Noch viel weniger wird man mit Uhland in dem an heilige Salzquellen geknüpften Glauben »indulgentia numinum illo in amne silvisque salem provenire . . . ex contrariis inter se elementis, igne atque aquis concretum« (Annal. 13, 57) die Vorstellung enthalten finden,

[1]) Meyer, Vsp. S. 67. [2]) Preller im Philologus VII. S. 2. 11. [3]) Meyer, Indogerm. Mythen 2, 665. 672. 687 ff.

diese Quellen seien fortwährende Werkstätten der elementaren Weltschöpfung[1]. — Aber noch gründlicher vernichten die späteren christlichen Berichte alle unsere durch die Edda erregten Träume von einer grossen germanischen Kosmogonie. Wie stolz rühmen sich die heidnischen Nordleute in ihren oft so ausführlich wiedererzählten Debatten mit den Missionaren der Gewalt Thors und Odins über Unwetter und Ungeheuer, über das Gedeihen des Ackers und den Sieg in der Schlacht! Nie aber wagen sie die Schöpferkraft ihrer Götter zu behaupten, so oft sie von ihren Gegnern förmlich dazu gereizt werden, indem diese sich gerade auf diesen Vorzug ihres Gottes berufen. Und als der Drontheimer Priestersohn Finnr Sveinsson um das Jahr 1000, dicht vor der Bekehrung, unzufrieden mit der immerhin nur beschränkten Macht, die Thor im Kampf gegen Klippen und Felsen und Odin in der Männerschlacht gezeigt hatte, seinen dem Heidenglauben eifrigst ergebenen Vater fragte, welcher Gott denn im Anfange die Berge und die See, die ganze Welt, geschaffen habe, da wufste dieser wenig darauf zu antworten, d. h. nach nordischem Erzählungsstil »nichts«[2].

Konrad Maurer verweist auf einzelne ernste Heidengemüter, die ohne alle vorgängige Berührung mit dem Christentum zu der geläuterten Verehrung eines einzigen Weltschöpfers durchgedrungen seien. Aber alle die von ihm sorgsam gesammelten heidnischen Versuche einer mystischen Spekulation geben dem norwegischen Historiker Munch recht, der sie auf christliche Einflüsse zurückführt[3]. Die Berichte, die darüber vorliegen, tragen oft eine christliche Färbung und enthalten manch freien, in christlichem Sinne gemachten Zusatz. Auch leben die darin besprochenen Männer dieser ernsteren Art alle entweder im 10. Jahrhundert, in dem ein grofser Teil des Nordens bereits stark vom neuen Glauben berührt war, oder gar im 11., dem grofsen Bekehrungsjahrhundert. Dafs selbst der älteste und gewaltigste von ihnen, Harald Harfagri, sich diesem Ein-

---

1) Uhland, Schriften 7, 479. 2) K. Maurer, Bekehrung d. norweg. Stammes z. Christentum 1, 89. 2, 267 ff. 3) Munch, Det Norske Folks Historie I. 2 S. 272. 279.

flufs nicht entziehen konnte, dafür bürgt schon seine Freundschaft mit dem frommen christlichen Angelsachsenkönig Äthelstan, wie sehr deren Innigkeit von der Sage übertrieben sein mag[1]). Auch die j. Olafssaga Tryggvasons[2]) spricht ihm nur ein volles Verständnis für den Gott, der ihn geschaffen habe, ab, nicht jegliches. Wenn der gesittetste aller Heidenleute, Thorkell, sich vor seinem Tode in die Sonne tragen liefs, um sich dort in die Hände des Gottes, der die Sonne geschaffen (skapat) habe, zu befehlen, so mufs man erwägen, dafs dessen Sohn Thormod bereits die staatliche Anerkennung des Christentums in Island erlebte[3]). Immer war's der Christengott, der diesen Männern, wenn auch erst fernher, vorschwebte. Darum führte er auch bezeichnend genug nie den Eigennamen eines heidnischen Gottes, war dagegen mit allen Zügen des Christengottes ausgestattet. Er ist barmherzig gegen ausgesetzte Kinder, deren Aussetzung anfangs doch noch sogar das nordische Kirchenrecht duldete[4]), und hilflose Greise; er vergilt dem, der den Seinigen verbietet, Blutrache für seine tödliche Verwundung zu nehmen; er heifst der Wahre und der Selige in seinem Reiche. So schafft er denn auch gleich dem Christengott die Sonne und den Erdkreis, die See, die Berge und die Menschen, ja alle Dinge. Ein solcher Gott ist im heidnischen Norden ohne die Einwirkung des neuen Glaubens, der damals mächtig ins Land drang, undenkbar. Ohne Kunde von dieser alle Verhältnisse bewegenden fremden Strömung sollte eine gleichartige ganz unabhängig davon aus der heidnischen Religion hervorgebrochen sein, um, plötzlich alle alten Götter, ihre Namen, ihre beschränkte Sittlichkeit und Machtsphäre überspringend, wunderbarer Weise ganz denselben allguten und allmächtigen Gott zu erheben, wie eben jene fremde? Und gleichzeitig sollten die Heiden neben dem von einem Gott gelenkten kosmogonischen System noch ein anderes in der Völuspa selbständig hervorgebracht haben, das von mehreren einzeln benannten Göttern und sogar Zwergen getragen wurde? Das Eine ist so undenkbar wie das Andere!

---

[1]) Lappenberg Engl. Gesch. 1, 372. Steenstrup Normannerne 3, 66. 69. M. Vsp. S. 296. [2]) J. Olafss. Tryggvas. c. 167 S. 47. [3]) Landnamabok I. c. 9 S. 38. [4]) J. Grimm Deutsche Rechtsaltertümer S. 456.

Die isländischen und die dänischen Geschichtsschreiber verraten von einer heimischen Kosmogonie nichts. Um von Ari's knapper Islendingabok abzusehen, von der man Derartiges nicht erwarten darf, auch die ausführliche Landnamabok, die doch so gern Züge aus dem wirklichen, nicht durch Poesie oder Gelehrsamkeit entstellten Volksglauben einflicht, streift nirgend auch nur leise den Glauben an eine schöpferische Gottheit. Bei Saxo ist Odin alles Mögliche: Ratgeber, Erzieher, Traumdeuter, Erfinder der keilförmigen Schlachtordnung u. s. w.; auch Zauberei schreibt ihm Saxo, wie Snorre in der Heimskringla[1]), zu, aber keine Wunder-, keine Schöpferkraft, nicht weil die Götter damals gesunken und verachtet waren, wie Grimm meint[2]), sondern weil sie solche Kraft nie besessen hatten. Hätte ein Glaube daran unter den Heiden wirklich bestanden, jene um das Andenken ihrer Vorfahren so besorgten beiden Männer hätten gewifs nicht diesen höheren Zug ihres Glaubens vergessen und wären nicht so widerstandslos der euhemeristischen Götterauffassung verfallen. All die hundert Sagas, von denen viele, wenn auch nur gelegentlich, den innersten Kern des Heidenglaubens weit offener blofslegen, als die meisten skaldischen Gedichte und die eddischen Odinslieder, gedenken nirgendwo schaffender Götter, obgleich ihre Fabel so häufig auf der Scheide der heidnischen und der christlichen Zeit spielt, auf der die Streitfragen über das Machtverhältnis der miteinander ringenden Gottheiten der beiden Religionen, wie wir oben sahen, an der Tagesordnung waren. Von wie vielen Tempeln meldet dies reiche Urkundenmaterial; wie oft wird bei den Göttern geflucht und zu ihnen in der Not gebetet; wie oft mischen sie sich bald hier, bald dort ein! Dann kommen Thor, Odin, Freyr und Freyja und ihre verschiedensten Eigenschaften zur Sprache, aber nie eine schöpferische und nie die in der Edda als Schöpfer gepriesenen Hoenir und Lóþorr oder Vili und Vé. Wenn dies anders unbegreifliche Schweigen diesen allen realen Boden entzieht, so mufs es auch die von den Historikern nirgendwo verbürgte Schöpferstellung ihres Mitarbeiters Odin bedenklich erschüttern.

---

1) Über die Edda und deren Einleitung S. 66. 2) J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴ S. 861.

Die ganze Skaldenpoesie lehnt sich ebenfalls gegen eine solche Stellung Odins und auch der andern grofsen Götter auf. Die älteren Dichter des 10. Jahrhunderts, Bragi, Thiodolf, Eilif Gudrunarson und Ulf Uggason, schildern Thor in seinen verschiedensten Grofstaten und preisen ihn als den áss ríkr oder inn rammi. Aber offenbar liegt ein Schöpferakt weit aufserhalb der Machtsphäre eines Gottes, der trotz aller seiner Tapferkeit und Stärke in seinen Kämpfen mit den Riesen und Drachen mehrmals dem Erliegen nahe ist. Und in Thiodolfs Haustlöng beginnen die Götter grau und alt zu werden, weil ihnen das »ellilyf«, das Altersheilmittel der Idunsäpfel, fehlt[1]). Andre Skalden dieser Zeit, wie der Verfasser der Eireksmál, Eyvind Skaldaspiller und Egil Skallagrimsson, sind von der Dichterkraft, dem Kriegsruhm und der Valhallaherrlichkeit Odins begeistert. Ja, Odin war dem Egil auch in tiefer Not ein Gott, der ihm gab zu sagen, was er leide; aber ein Weltschöpfer ist er keinem von ihnen[2]). Etwas später, um 1000, beichtet Hallfred Vandrædaskald, unwillig verlasse er die lieben Götter, und nur gezwungen bete er zu Christus, einem Vater und Gott[3]). Wie gern hätte er sich auf die Schöpferkraft jener berufen, um ihnen treu bleiben zu dürfen, aber — er konnte nicht. Sobald aber die Skalden Christus nur nennen, können sie nicht rasch und stark genug seine Schöpfergewalt hervorheben, zum Zeugnis dafür, dafs diese in erster Linie ihn vor allen Heidengöttern auszeichnete. Schon im 10. Jahrhundert versetzte ihn jener Eilif als einen Schicksalsherrn an den Urđarbrunnen. Um 1000 sang Skapti þóroddsson: »Kristr skóp ríkr verǫld alla, der starke Christ schuf die ganze Welt«, und später Mark Skeggjason: »Gramr skóp grund ok himna glyggranns sem her dyggvan, der Fürst der Windhalle schuf Erde und Himmel und alle Menschen«[4]).

Von den mehr als hundert Beinamen, die in der skaldischen und der eddischen Dichtung alle möglichen Seiten des Wesens Odins enthüllen, hat kein einziger den zweifellosen

---

[1]) Corpus poet. bor. 2, 815. 80. 81. 97. [2]) Sonartorrek (Corp. poet. bor. 1, 260). [3]) Corp. poet. bor. 2, 96. [4]) Corp. poet. bor. 2, 22. 115. 239 vgl. E. 1, 446 ff.

Sinn von Schöpfer. Zwar hat J. Grimm den Odinsbeinamen Gautr[1]) nicht nur mit dem Geát der ags. Stammtafeln, der in einigen derselben allerdings sogar an der Spitze der Vorfahren Wodens steht, sondern auch mit dem nach seiner Ansicht in Gaut zu verbesserndem Gapt, welchen Jordanes den Ahnherrn der gotischen Könige nennt, zusammengestellt und alle drei aus dem göttlichen, angeblich Schaffen bedeutenden Begriff Giefsen hergeleitet[2]). Aber weder ist der Zusammenhang des Namens mit diesem Wort gesichert, noch dürfen wir auf die Angabe eines vereinzelten, späten Minnesängers, nämlich Suchenwirts, hin, dafs Gott auf die Haut der Schönen ihr rotes Mündlein und ihre weifse Kehle gegossen habe, eine uralte Bedeutung des Schaffens in diesem Worte ansetzen, noch ist überhaupt das Geschäft des Giefsens bei germanischen Göttern nachweisbar, die im Gegenteil sich überall, von der nach fremdem Vorbild gearbeiteten 7. Strophe der Völuspa abgesehen, jeglichen, nur den Elben und Zwergen zustehenden, Handwerks und Kunstgewerbes geflissentlich enthalten. Auch ist Gautr viel besser als der Gaute d. h. als besonders bei den Gauten verehrter Gott zu verstehen, wie denn Odin wirklich auch Gautatýr Gautengott und Gautaspialli Gautenfreund heifst[3]), und als Eponymus dieses Stammes auch deutlich in einigen jener ags. Stammtafeln vorkommt, die Geátus mit Gothus, Jutus, Suethedus u. s. w. verbrüdern[4]). Wie der Gotenname Gotar, Gotnar und auch die Godþjód, wenn diese wirklich in Völuspa 31 für Gotþjód steht, ganz appellativisch Krieger und Helden bedeuten, so nimmt der Gautenname Gautr in den zusammengesetzten Odinsbeinamen Alda-, Sig-, Valgautr die Bedeutung »Held, Herr« an, und gautar können deshalb dann auch weiterhin, je nach dem Beiwort, Riesen und Menschen bezeichnen[5]). Ebenso wenig wie Gautr verbürgt der

---

[1]) Grimn. 54. Bldrdr. 2. 13. E. 1, 466 = Corp. poet. bor. 1, 357. [2]) J. Grimm, D. Mythologie⁴ 1, 305. 308. 3, 398 vgl. Haupts Zeitschr. 7, 412. [3]) Hakonarm. und bei Egil Sk. Corp. poet. bor. 1, 279. [4]) Haupts Zs. 7, 415. Auch die Geátesfrige in Deórs Klage 15, worunter doch wol nur des Berner Dietrich Mannen gemeint sein können, bezeugen den eponymischen Sinn, vgl. Müllenhoff in Haupts Zs. 11, 200. [5]) Müllenhoff D. Altertumskunde 5, 111. M. Vsp. S. 135, jedoch vgl. Egilsson Lex. poet. S. 262 ff.

andre Odinsname Aldafǫđr Vater der Menschen, den schon Bragi und später die Vafþruđnism. 4. 53 gebrauchen, die Schöpfermacht des Gottes. Auch Zeus ist Vater der Menschen, ohne dadurch zu ihrem Schöpfer erklärt zu werden. Eher wird man in dem ebenfalls Odin beigelegten Namen Alfǫđr diesen Begriff anerkennen müssen, obgleich die Edda mehr dagegen, als dafür spricht. Denn 1, 36 scheint sie den Alfǫđr »unsrer Sprache« in eine Art Gegensatz zu den alten Asgardsnamen Odins, zu denen sie freilich auch wieder fahriger Weise Alfǫđr rechnet, bringen zu wollen; in 1, 54 vgl. 2, 258 erklären ihn die Handschriften U und H, in 1, 84 vgl. 2, 265 alle Handschriften als Vater der Götter, und nur an jener Stelle legen ihn die andern Codices auch als Vater der Menschen und aller Dinge aus. Trotzdem scheint Alfǫđr natürlicher als Vater des Alls erklärt werden zu müssen, wie Gott in Platons Timaeus bereits *ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός*, in Philo's Mundi Opificium *πατὴρ τῶν ὅλων, ὁ τῶν πάντων πατήρ*, in der allbekannten Timaeusübersetzung des Chalcidius opifex genitorque universitatis, bei mehreren gnostischen Sekten der Pater omnium heifst[1]). Aus der Schule der Platoniker drang der Ausdruck Allvater in die christliche Terminologie ein, und es ist wohl kein Zufall, dafs wir ihm in der nordischen Sprache zuerst bei dem mit der christlichen Anschauung so genau vertrauten Arnor Jarlaskald[2]) um die Mitte des 11. Jahrhunderts begegnen. Denn die Helgakviđa Hundingsbana 1, 38 und Grimnismal 48, die ihn auch gebrauchen, scheinen jünger zu sein. So macht dies Wort den Eindruck eines späten Fremdlings, der eine alte heimische Schöpferbedeutung nicht beanspruchen darf. Ja, dem Nordischen scheint ebenso wie dem Griechischen ein eigentliches altes Wort für die höheren Begriffe, »schaffen, Schöpfer, Schöpfung« ganz gefehlt zu haben. Skapari, gervari, smiđr und ihre Verba sind in diesem höheren Sinne nur in christlichen Gedankenverbindungen nachweisbar, in die wir auch das Skapa des Sonnenschöpfers, dem der Heide Thorkell in ganz christlicher Stimmung seine Seele befahl, nach

---

[1]) E. W. Möller, Geschichte d. Kosmologie in d. griech. Kirche S. 32, vgl. Irenaeus adversus haereses. [2]) S. u. S. 24.

Obigem[1]) einschliefsen müssen. Das gangbarere smiđr aber erhob sich gleichfalls erst im christlichen »himna smiđr« der Fostbræđrasaga über seine niedrigere heidnische Begriffssphäre. Doch kennt nicht auch die Prosa-Edda einen Alfǫđr, der, wie ausdrücklich bemerkt wird, Himmel und Erde schmiedet?

Ehe wir uns diesen göttlichen Schmied näher anschauen, mufs der durchgehende böse Widerspruch betont werden, in den das Christentum die Skaldenpoesie versetzte, weil er fortzeugend den noch böseren mancher eddischen Lieder und weiterhin der Prosa-Edda gebar. Im klassischen, wie im nordischen Altertum waren Religion und Poesie Töchter einer Mutter, ursprünglich sogar nur ein einziges Wesen. Als die fremde christliche Religion die heidnische verdrängte, konnte sie nicht zugleich die heidnische Poesie beseitigen; sie mufste sich vielmehr ihren mythologischen Schmuck gefallen lassen, denselben, den die verhafste Nebenbuhlerin einst getragen hatte. In der Bildnerei, wie in der Dichtung traten die neuen, ja auch noch die schon lange bekannten christlichen Ideen Jahrhunderte lang in heidnischen Formen auf. In den Katakomben erschien Christus als Jupiter, Apollon, Orpheus und Hercules. Die christlichen Poeten riefen Apollon und die neun Musen um ihren Beistand an, wenn auch einzelne wie Apollinaris Sidonius um 470 und später Aldhelm um 700, sie verächtlich zurückweisend, statt ihrer den heiligen Geist oder Gott um Begeisterung anflehten. Von Juvencus im 4. Jahrhundert an bis über die Karolingerzeit hinaus hiefs Gott in der Poesie Tonans oder Summus Tonans, der Anfang der Welt Chaos, der christliche Himmel Olympus und die christliche Hölle Erebus oder Tartarus, und sie war durchströmt vom Phlegethon und von der Styx, bevölkert von Pluto und Charon, den Giganten, Centauren, Furien und Parzen und bewacht vom dreiköpfigen Cerberus. Mit dem Ende des 6. Jahrhunderts scheint Ebert das ästhetische Interesse an der antiken Götterwelt abzunehmen, doch wucherte die mythologische Phraseologie noch Jahrhunderte fort[2]). Genau derselbe Vorgang,

---

[1]) S. o. S. 17. [2]) Piper, Mythol. d. christl. Kunst 1, 75. 100. 111 ff. 121. 129. 157. 443. Comparetti, Virgil im Mittelalter S. 148. Ebert, Allg. Gesch. d. Litteratur d. Mittelalters 1², 116. 423 f. 435. 526. 627, vgl. ins-

das Festhalten der alten heidnischen Form trotz der Aufnahme eines neuen christlichen Inhalts, wiederholte sich auf dem Gebiet der nordischen Kunst und Poesie. Mitten unter alten Christussymbolen erscheint Thor mit Hammer und Drachen ums Jahr 1000 auf dem westergötländischen Taufstein zu Ottrava und angelt in Ymirs Gesellschaft aus dem Boot heraus nach dem Midgardswurm auf dem zweiten cumberländischen Gosforthkreuze, offenbar hier bereits Christus als Dämonenbesieger und Leviathanköderer [1]). Schon die ältesten Skalden, die an Harald Harfagris und Äthelstans, des Bücherfreundes [2]), Hofe lebten, standen wie ihre Herren unter christlichem Einflufs. Trotzdem riefen sie, wie jene christlichen Poeten des Südens den Apollon, ihren Odin als Spender der Dichtkunst an, und noch die geistlichen Liederdichter des 15. und 16. Jahrhunderts rühmten diese Kunst als Mimistrank [3]). Christus hiefs der »setbergs banda rammr«, der Besieger der Bergriesen am Urdarbrunnen [4]). Aber die heidnische Vermummung erstreckte sich oft weit über einzelne Begriffe und Gedanken hinaus auf den Gesamtinhalt des Gedichts. Als Haralds christlicher Sohn Erich Blutaxt 954 in Northumberland gefallen war, liefs seine christliche Gemahlin ein Preislied auf ihn, die berühmten Eireks mál, anfertigen. Und was schildert dieses einem so ernsten Zweck gewidmete christliche Lied? Wie der christliche König nach seinem Tode von den Heidengöttern Odin und Bragi im Heidenparadiese der Walhalla festlich empfangen wird! Ähnlich holen in Eyvinds Hákonarmál die Valkyrien auf Odins Befehl den durch seinen christlichen Glaubenseifer ausgezeichneten Hakon den Guten, einen andern Sohn Haralds, nach Walhalla ein. Nicht nur belohnten christliche Könige auch noch im folgenden Jahrhundert solchen heidnisch klingenden Sang, sondern noch auf der Scheide des 12. und 13. Jahrhunderts betrieben ihn Bischöfe, wie Bjarn Kolbeinsson † 1223, als angenehmes Handwerk [5]).

---

besondere Juvenci Triumphus Christi und Sedulii Paschal. carm. l. I.

[1]) G. Stephens Tordneren Thor 1878. H. Petersen Nordboernes Gudedyrkelse S. 127. Aarb. f. nord. Oldkyndigh. 1884 S. 34. 42. [2]) Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken S. 278. [3]) Thorkelsson, Om Digtningen på Island i det 15. og 16. Århundrede 1888. M. Vsp. S. 104. 295. [4]) Edda 1, 446. [5]) Sars Udsigt 2, 277. 308.

Solche skaldische Vorbilder des 10. und 11. Jahrhunderts mit ihren so vielen innerlich unwahren Umschreibungen grofsen und kleinen Zuschnitts standen den Dichtern der Eddalieder bereits vor Augen. Denn weder Sprache, noch Metrik, noch irgend ein litterarisches Zeugnis[1]) verbietet, die Verfasser der Mehrzahl wenigstens ins 12. Jahrhundert zu setzen, dem dagegen der Inhalt sie gebieterisch zuweist. Nach Skaldenmanier wandten auch sie bald einen schlichteren einfacheren, bald einen krausen gekünstelten Stil an, zwischen denen oft sogar ein und derselbe Dichter abwechselt. Zeichneten sie sich im ganzen vor den Skalden durch geschmackvollere Darstellung aus, so verdankten sie das der Wahl eines natürlicheren Versmafses, dem unhöfischen Stoff, der sie nicht zu schwülstiger Lobhudelei zwang und auch wol der Schulung durch ausländische Muster. Aber auch darin blieben sie dem Skaldenbrauche treu, dafs sie ihre Themata, auch wenn sie christlich waren, mit echt heidnischer Technik behandelten. Wenn Proba im 4. Jahrhundert die heilige Geschichte von Anfang der Welt bis zur Himmelfahrt in 700 fast ausschliefslich virgi-

---

[1]) Man beruft sich mit unlöblicher Hartnäckigkeit immer wieder auf ein paar 1065 gedichtete Verse des Arnor Jarlaskald, die er aus der Völuspa genommen haben soll. Ein frommer Skalde, der sich als guter Christ auch in seiner Dichtung zum Gebet zu Gott gedrängt fühlt, und mehrfach von den Schrecken des jüngsten Gerichts bewegt wird, denn er gedenkt in andern Gedichten der Zeit wo der ganze Himmel zerbricht und der heilige Michael das Gute und das Böse abwägt und der Herr auf dem Richtstuhl die Menschen sondert, ein solcher Skalde soll eine mit diesen verwandte ganz christliche Anschauung durchaus nur aus der Völuspa herübergenommen haben können. Wer überhaupt sehen will, sieht leicht, dafs er und der Völuspaverfasser aus einer gemeinsamen Quelle schöpften und zwar jeder unabhängig nach seiner Weise. Der Apocalypse 6, 12 ff. oder einer darnach gearbeiteten Schilderung: et ecce terrae motus factus est (vgl. die Erläuterung 21, 1: et vidi terram novam — et mare jam non est) et sol factus est niger et stellae ceciderunt de caelo et caelum recessit sicut liber involutus et insulae de locis suis motae sunt (vgl. 16, 20: et omnis insula fugit) entnahmen beide Dichter folgende gemeinsame Motive, Arnor: »bjǫrtr verðr sól at svarti, søkkr fold í mar døkkvan«, der Völuspaverfasser: »sól tér sortna, sígr fold í mar«. Aber Arnor verwandelte nun freier die etwas phantastische »recessio« des Himmels und die »fuga« der Inseln in die Bilder »brestr erfiði Austra, allr glymr sjár á fjǫllum, der Himmel birst, die ganze See tost auf den Felsen«, während der Völuspadichter den einfacheren Sturz der Sterne vorzieht »hverfa af himne heiþar stjǫrnor«.

lianischen Versen, andere in ähnlichen Centones die gratia domini, die verbi incarnatio, die ecclesia[1]), ja sogar Bernhard von Chartres (s. u.) noch im 12. Jahrhundert die Schöpfungsgeschichte in heidnischem Stil besangen, warum sollte nordischen Skalden eddischer Schule versagt sein, kirchliche Stoffe ebenso zu behandeln? Verhielten doch gerade sie sich weit weniger ablehnend gegen das Ausland als die älteren Skalden, indem sie fast die ganze heroische Hälfte ihres Liederschatzes der unnordischen, deutschen Sage abborgten. Zwar die eddischen Thorslieder folgten den skaldischen Thorsliedern sowol in der Mythenauswahl, wie im strengeren Ausschlufs fremder Elemente, aber die Odinslieder bildeten das christliche Gepräge, das schon einzelne Skalden dem Gotte aufzudrücken versucht hatten, noch viel schärfer aus. So z. B. übertrug der Völuspadichter dem Alfǫđr, zu dem bereits Arnor Jarlaskald den Odin nach dem Vorbild des christlichen Allvaters erhoben hatte, auch die Würde des schaffenden Christengottes. Er gieng noch weiter. Er gab nach dem Muster der im Mittelalter als Schöpferdreizahl auftretenden Trinität dem Odin als Mitschöpfer zwei andere Götter, Hoener und Lóþorr, bei, deren Namen vorher kaum genannt worden waren[2]). Warum er gerade diese wählte, geht uns hier nichts an. Jedenfalls stellte er eine nach fremdem Muster zugestutzte neue Götterdreiheit, ausgesteuert mit dem Anspruch, die Schöpfung vollzogen zu haben, der altgermanischen Trias der drei grofsen Götter Wodan, Thunar, Saxnot oder Odin, Thor, Freyr gegenüber, da doch diese seit Tacitus durch ein Jahrtausend hindurch als die herrschende, die mächtigste erscheint, von der aber ein Schaffensvermögen nirgendwo bezeugt wird. Wie wenig Glück aber der Völuspadichter mit dieser Neuerung hatte, wie willkürlich diese war, wie weit davon entfernt, aus einer tieferen Wandelung ger-

---

[1]) Die vier genannten Gedichte enthält das Corpus scriptorum ecelesiasticorum latinorum. Vindob. XVI. S. 568 ff. [2]) Von Hoener weifs allein Thiodolfs Haustlöng und nur, dafs er Odin im Thjazimythus begleitet. Lóþorr kommt nur im schwer verderbten Haleygjatal und auch hier nur in der Odinskenning: vinr Lóđurs vor (Corp. poet. bor. 1, 253. 2, 657). Dieselbe Kenning in der Islendínga drápa des Haukr Valdísarson, die Egilsson Lex. poet. S. 536 anführt, ist viel jünger.

manischer Religion zu fliefsen, das erhellt schon aus dem Widersinn der Annahme, ein Heide habe je versuchen können, statt aller drei mächtigsten Götter nur einen, Odin, zum Schöpfer zu erheben, und die beiden anderen durch zwei völlig dunkle Ehrenmänner zu ersetzen. Das erhellt weiter daraus, dafs die neu erfundene Trias ganz isoliert blieb und nicht den geringsten Anklang fand. Nirgendwo die Spur eines Mythus oder Cultus, ja selbst die drei möglichst viele Namen zusammenraffenden Götterlisten der Snorre Edda übergehen Lóþorr völlig, und nur die Bragaræđur und Skaldskaparmal räumen wenigstens dem angeblichen Schöpfer Hoener einen Platz, aber einen von den untersten ein[1]).

Schlimmer noch rächten sich die viel dreisteren Neuerungen Snorre's. Mit manchen Ansätzen des Verfassers der Völuspa unzufrieden, aber mit der Mache der skaldischen und eddischen Dichter wohl vertraut, spann er den von diesem an Hand gegebenen Faden der schöpferischen Dreieinigkeit in einer gröberen Nummer weiter. Die dunklen Namen der zwei mitschaffenden Wesen: Hoener und Lóþorr verwandelte er in die durchsichtigeren und abstrakteren Vili und Vé d. h. in die deutlicheren Bezeichnungen der zwei anderen Personen der heiligen Dreieinigkeit. Denn Christus fafsten die Kirchenschriftsteller oft als die Voluntas Dei d. h. Vili auf, und Vé Heilig gab kurz und bündig den Heiligen Geist wieder. So behauptete denn auch Snorre von der ersten Person, Gottvater, mit fast wörtlichem Anschlufs an Genes. 2, 4: Fecit Dominus Deus caelum et terram, 2, 1: Perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum, 2, 7: Formavit hominem et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae — »Alfǫđr smíđađi himin ok jǫrđ ok loptin ok alla eign þeirra .. ok gerđi mannin ok gaf honum ǫnd, þa er lifa skal«[2]). Im Gefühl, dafs diese in den nordischen Mythus eingeschmuggelten Schöpfungsideen neueren Datums und fremden Ursprungs wären, hob er den Namen Alfǫđr aus

---

[1]) Edda 1, 82. 230. 552. 208. [2]) E. 1, 38. Ob die von Snorre hinzugefügte Luft aus einem enger an Philo gelehnten Schöpfungsbericht herübergenommen ist, lasse ich dahingestellt. Dieser sagt im Opific. mundi § 7: *Πρῶτον οὖν παρὰ τοῦ νοητοῦ κόσμου ὁ ποιῶν ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ.*

den Beinamen Odins als einen zu seiner Zeit besonders geachteten hervor (o. S. 21) und wagte es andererseits nicht, jenen von ihm zu Schöpfern creirten Vili und Vé auch nur im dehnbaren Nachtrab seiner Götterlisten ein Unterkommen zu besorgen. Ja, die wachsende Not der Widersprüche zwang ihn, sich selber Lügen zu strafen. Eine Geschichte, die ihm ebenfalls schon der ihren Inhalt nur andeutende Völuspadichter an Hand gegeben zu haben scheint, erzählt von einem riesischen smiđr, der jenem göttlichen smiđr Alfǫđr zu unserer gröfsten Überraschung weit überlegen war. Da nämlich die Götter im Anfang ihrer Niederlassung vor den Riesen sich fürchteten, erbot sich einer vom Riesengeschlecht, ihnen zum Schutz gegen seine bösen Geschlechtsgenossen eine Burg zu bauen, wofür er sich Freyja, Sonne und Mond zum Lohn ausbedang. Und die Götter giengen wirklich auf sein Angebot ein[1]). Kann es einen schlimmeren Hohn auf die den Heidengöttern angedichtete Schöpferkraft geben, als diesen nachweisbar alten Riesenbaumythus[2])? Mit dieser Geschichte stehen aber noch andere im Widerspruch, die auch ihren fremden Ursprung nicht verleugnen können. Die Götter, die gegen die Riesen des Meergestades eine Schutzwehr den Menschen und die die starke Regenbogenbrücke bauen, sind dem alttestamentlichen Gotte nachgebildet, der den Wassern mit seinen darin stöhnenden Giganten einen Riegel setzt und nach der Sintflut den Regenbogen in die Wolken stellt[3]).

Die nordische Kunstdichtung, zu der auch inhaltlich deren Poetik, die Prosa-Edda, zu rechnen ist, steht unter dem Banne des Christentums, durch das sie vertieft, aber auch unwahr gemacht worden ist. Schon manche skaldischen Gedichte schillern zwischen Heiden- und Christentum; die eddische Odinspoesie und noch mehr die eddische Prosa verstrickt sich immer tiefer in unlösbare Widersprüche und tritt dadurch in einen unrühmlichen Gegensatz zu allen übrigen, weit wahrhaftigeren und harmonischeren nordischen Litteraturdenkmälern und anderweitigen Berichten über den nordischen Glauben. In-

---

1) Völuspa 25. 26. Edda 1, 132. 2) M. Vsp. 6, 110. 3) u. S. 79. Edda 1, 50. 60. M. Völuspa S. 36.

dem Geistliche die drei gewaltigen Lehren des Christentums von der Welt und Menschenschöpfung, der Menschenerlösung und dem jüngsten Gericht in die alte Götterlehre, die von diesen Dingen nichts wufste, einschwärzten, zerstörten sie den inneren Zusammenhang des nordischen Glaubens in der bisher mafsgebenden litterarischen Überlieferung und verhinderten eine richtigere Erkenntnis desselben bis auf den heutigen Tag.

Dies harte Urteil bestätigt die Volksüberlieferung, eine Instanz, die zu vernachlässigen neuerdings bequeme Mode der Hyperkritik wird. Auch sie hat ja manchen fremden Einflufs erfahren, jedes Jahrhundert sie leise umgewandelt. Auch in ihr hat sich viel ausländisches Wesen unter germanischer Maske eingenistet. Aber diese kleinen Fabeleien sind unschuldig im Verhältnis zu der grofsen Verdrehung, die sich die eddische Kunstpoesie zu Schulden kommen liefs. Sie versehren auch gar nicht den Kern der Dinge. Vergleicht man die Sagen und Bräuche irgend eines norwegischen Amtsbezirks mit denen eines deutschen Alpengaues, so erkennt man bald, dafs ihre beiden, wie überhaupt alle übrigen germanischen Sagenschätze, aus wesentlich dem gleichen Metall bestehen, dasselbe Gepräge tragen, denselben Kleinkram und dieselben Prachtstücke bergen. Um gewisse immer wiederkehrende Hauptfiguren sind die germanischen Volksvorstellungen gelagert, um die Seelen, bestimmte Dämonenarten, bestimmte Götter oder Helden. Die verschiedensten germanischen Stämme bewahren in einem feinen Gedächtnis alle die Charakterzüge, Taten und Leiden dieser Wesen und verknüpfen sie dadurch oft ganz unmittelbar mit den mythischen Wesen, von denen uns die volkstümlichen Schriften des Mittelalters erzählen. In dieser reichen Volksüberlieferung des germanischen Mittel- und Nordeuropa ist nun abermals keine Spur einer Schöpfungsgeschichte zu entdecken, kein Raum für sie innerhalb jener gleichmäfsig wiederkehrenden bestimmten, aneinander geschlossenen Vorstellungsmassen. Sollte diese treue Volksseele, aller Götterabenteuer und -liebhabereien so eingedenk, die Schöpfertaten der Gottheit, wenn sie wirklich aus altem Glauben stammte, vergessen haben? Nein! dieser Mangel ist vielmehr ebenso sehr ein Zeichen der inneren Reinheit der Volksüberlieferung, wie umgekehrt

die breite Entfaltung der Schöpfungslehre im eddischen Mythus ein Zeichen seiner Ausländerei ist. — So hat uns weder die allgemeine, noch die indogermanische, noch die germanische Religionsgeschichte die Pforte zum Verständnis der nordischen Schöpfungslehre aufgetan. Im Gegenteil sprachen alle Zeugnisse übereinstimmend dafür, dafs die eddische Kosmogonie ein unheimisches, spät unter den nordischen Himmel verpflanztes Gewächs sei. Erst nach der Bekehrung kann sie ihren unrechtmäfsigen Platz nicht im nordischen Mythus, sondern nur in der eddischen Schulpoesie gefunden haben.

3.

Die bisher mehr negative Beweisführung wird nun von einer positiven verdrängt. Diese forscht der Heimat des nordischen Schöpfungsberichtes, die sie im Norden nicht finden konnte, in andern Ländern Europas nach und zwar zunächst in denen, die dem Norden einen grofsen Teil seiner Kultur, zuerst durch Vermittlung der Kaufleute und Wikinger, dann durch die der Missionare und anderer Geistlicher geschenkt haben. Diese Länder sind Deutschland und noch mehr England und Frankreich. Namentlich aus dem letzten Lande strömt uns in der Blüte des Mittelalters eine Fülle inhaltlich und formell höchst verschiedenartiger kosmogonischer Systeme entgegen, als ob sie uns für die vollständige kosmogonische Leere des nordischen Heidentums entschädigen wollten. Wie konnte es aber auch anders sein? War doch die Schöpfungsgeschichte der feierliche Anfang der heiligen Schrift und der Satz vom allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, seit dem Hirten des Hermas der erste im kirchlichen Credo[1]). Die Schöpfungsgeschichte bildete nicht nur den grossartigen Hintergrund, sondern auch das Vorspiel des weltgeschichtlichen Dramas, das sich in drei Hauptakten, dem Sündenfall, der Erlösung und dem jüngsten Gerichte, vollzog. Aus der mosaischen Genesis holte aufserdem die wieder auflebende mittelalterliche Wissenschaft, die Naturkunde, Geographie und Geschichte, ihre erste, allerdings wenig auskömmliche Nahrung. Gerade in der Genesis

[1]) Past. Herm. II, mand. 1. Irenaeus contra haeres. I. 10, 1.

schlug einer der wichtigsten Zweige der Theologie, die Exegese, am tiefsten Wurzel.. Der jüdische Hellenist Philo von Alexandrien, Christi Zeitgenosse, wandte namentlich auf sie in seinen Werken: De mundi opificio und De sacrarum legum allegoriis die künstliche allegorische Schriftauslegung des rabbinischen Midrasch mit all ihrem Tiefsinn und all ihrem Unsinn an, die dann unwiderstehlich auch die christliche Bibelexegese in ihr Fahrwasser rifs, aus dem sie erst der gesundere historische Sinn neuerer Zeit herauszuziehen sich bemühte. Bahn brach Philo auch insofern der mittelalterlichen Erläuterung des mosaischen Schöpfungsberichtes, als er ihn mit einem ganz andersartigen, dem platonischen Timaeus, beleuchtete und dadurch eine der merkwürdigsten und folgenreichsten Verschmelzungen orientalisch-biblischen und griechisch-philosophischen Geistes einleitete.

Nach der Bibel schuf oder vielmehr schnitt (barā) Gott im Anfang Himmel und Erde. Die Erde war wüst und leer, Finsternis deckte den Abgrund, und Gottes Geist schwebte über den Wassern. Dann am ersten Tage schuf Gott das Licht, am zweiten, zwischen den obern und untern Wassern, das Himmel genannte Firmament, am dritten die Erde mit grünendem Kraut, am vierten die Gestirne, um Tag und Nacht und Tage und Jahre zu teilen, am fünften die Wasser- und Lufttiere, am sechsten die Landtiere und nach einer Aufforderung, wie es scheint, an Andere, ihm zu helfen, die Menschen, einen Mann und ein Weib. Er ruht am siebenten Tage.

Nach Platos Timaeus[1]) schuf Gott, opifex genitorque universitatis (28 C.), aus neidloser Güte die Welt, deren sicherster Ursprung der Wille Gottes war. Denn dieser war darauf gerichtet, dafs alles ihm möglichst ähnlich d. h. gut, schön würde. Darum brachte er nach dem Vorbild der zuerst von ihm geschaffenen geistigen Welt, der rationabilis animae substantia, alles Sichtbare und Körperliche, die ruhelos wie in einem Euripus hin- und herflutenden Materie, die Amme alles Lebendigen, in feste Zahl und Ordnung und gestaltete die ganze sinnliche Welt zu einem animal intellegens (29 E. 30.

[1]) Ich folge der für das Mittelalter mafsgebenden lateinischen Übersetzung des Chalcidius (s. u. S. 36).

36E. 52 E.). Als Fundamente des sichtbaren und festen Weltkörpers setzte er das sichtbare Feuer und die greifbare Erde und in die Mitte zwischen beiden einerseits die Luft, die sich zu Dunst, und andererseits das Wasser, das sich zu Eis und Stein verdichten kann. So nahm die Urmaterie (ὕλη, silva) Formen an, und aus den vier Elementen wurde zunächst die praeclara machina, die Himmelswelt, der Polus, wobei Gott verhinderte, dafs das Übermafs der Hitze oder Kälte schadete (31 B. 33. 36 E. 49 B. vgl. Chalcidius c. 98). Diesem Weltkörper gab er die vollkommenste Form, die einer kreisenden Kugel (33 B.). Dann schuf er, über sein Werk hocherfreut »hilaratus«, noch ein anderes (37 C. D. 38 C.) innerhalb desselben, nämlich nach dem Vorbilde der einzelnen Ideen der geistigen Welt, die den einzelnen Elementen entsprechenden vier Wesenklassen und zwar zunächst das göttliche Himmelsgeschlecht der Fixsterne, sowie der Sonne, des Mondes und der fünf Irrsterne »stellae erraticae«, um die Teile der Zeit zu bestimmen, Nacht und Tag, Monate und Jahre samt ihren Sphären. Ihre Form feilte er, »perpolibat«, zum gröfsten Teil mit des Feuers heiterer Klarheit aus, damit sie durch hervorragenden Glanz sichtbar und den Beschauern verehrungswürdig wären, und setzte sie in den Schofs des Himmels, sie mit unsäglicher Schönheit erfüllend und zur Ewigkeit kräftigend. Die älteste Gottheit aber unter ihnen, von ganz hervorragender Würde »eximia dignitate«, die Mutter Erde, machte er zur Wächterin von Tag und Nacht. Die andern Sterne führen um sie ihre Reigen auf, um die Zeit und die Zukunft anzuzeigen (39 E. 40 C., vgl. 41 A.). Aufser diesen sichtbaren Sterngöttern gab es auch noch mehrere unsichtbare Dämonenarten (40 D.), deren Herkunft aber im Dunkel bleibt. Götter und Dämonen rief nun der Schöpfer des Alls zusammen und befahl ihnen als ihr Schöpfer und Vater, die Körper der noch fehlenden sterblichen Lebewesen der Luft, des Wassers und der Erde zu gestalten, wozu er den Samen, die unsterbliche, himmlische Natur, beisteuern wolle (41 A.). Darauf mischte er die Überbleibsel der Weltseele in einem Mischkrug und bildete daraus die Seelen, denen er Schicksal, Leidenschaften und Kräfte einpflanzte, ohne welche der menschliche

Körper nicht gelenkt und erhalten werden kann (41 D., vgl. Chalcidius c. 200, 201). Die andern Lebewesen treten aber hier ganz hinter den Menschen, den Mann und das unedlere Weib, zurück; er ist zugleich sterblich und unsterblich. Denn die Götter und Dämonen leimten aus den vier Elementen einen flüssigen Körper zusammen und umbanden mit ihm die unsterbliche Seele. So entstand der Mensch, ein Mikrokosmos, ein Abbild des Makrokosmos der Welt.

Jeder Unbefangene wird eine weitgreifende Ähnlichkeit dieser beiden Kosmogonieen sowol in ihrem Gesamtverlauf, wie in den einzelnen Grundzügen anerkennen müssen, ohne darum andererseits die tiefen Unterschiede zu übersehen. Er wird begreifen, dafs schon Philo und die Kirchenväter dem Plato vorrückten, er habe seine reinere Gottes- und Weltanschauung von den Juden [1]). Aber indem wir uns der viel älteren babylonischen Kosmogonie (o. S. 3) erinnern, erkennen wir alsbald, dafs von dieser jene beiden jüngeren ihr Licht empfangen haben. Alle drei stehen aber wie ein mächtiges Dreigestirn über der asiatisch-europäischen Menschheit, das rückwärts wie vorwärts den Entwicklungsgang der Schöpfungslehre hell beleuchtet.

Die Abhängigkeit des biblischen Schöpfungsberichts von der babylonischen Sage ist schon von verschiedenen Seiten anerkannt worden, selbst von Franz Delitzsch, der in ihm die fremde Sage auf das reduziert findet, was die kritische Schmelze des Geistes der Offenbarung bestanden habe [2]). In der Tat ist die heidnische Vorlage von mythischen Elementen möglichst gesäubert und erst durch den Monotheismus zu höherer Schönheit und Wahrheit vergeistigt worden. Darum tritt nun statt der vielen Götter nur e i n Schöpfer auf und wird als das Erste an die Spitze gestellt. Doch scheint im hebräischen Plural »Elohim« und stärker in dem »Lasset uns Menschen machen« (Gen. 1, 26) der alte Polytheismus noch nachzuklingen. Die Reihenfolge der Schöpfungsakte ist in beiden Berichten fast

---

[1]) Massuetus in d. Vorr. z. Irenaeus (Migne Patrol. graeca 7, 46. 48).
[2]) Goldziher, D. Mythos b. d. Hebräern S. 384. Budde, Bibl. Urgeschichte 1883 S. 485. Franz Delitzsch, Neuer Commentar über d. Genesis 1887 S. 40. Jensen a. O. S. 304.

genau dieselbe, so dafs, wie Jensen mit Recht sagt, eine gröfsere Übereinstimmung schon eine Übersetzung zu nennen wäre. Ja, der biblische Bericht wird dadurch, dafs er jene Akte, abweichend vom babylonischen, in eine Schöpfungswoche einordnet, nur noch babylonischer. Denn die siebentägige Woche mit sechs Werktagen und einem siebenten Ruhetag, der auch babylonisch sabattu, erklärt als Tag der Herzensruhe, hiefs, war eine babylonische Institution[1]). Die beiden Urwesen sind die babylonischen Tiāmat, Tihāmat, hebräisch Tehōm d. h. Abyssus, und das Urwasser, und dieses samt der Finsternis, den tenebrae der Genesis, kehrt auch in dem von Berosos angegebenen babylonischen Urpaar: σκότος und ὕδωρ wieder. Diese wüste Masse schnitt Marduk in Himmel und Erde auseinander, wie Gott Gen. 1, 1 daraus Himmel und Erde schnitt »barā«[2]). In auffälliger Übereinstimmung wird in beiden Berichten der Himmel zwischen zwei Wassern, einem himmlischen Ozean[3]) und dem Erdenwasser, befestigt. Unbeachtet blieb bisher das bemerkenswerte Motiv, dafs in beiden die Erschaffung der Lebewesen bezw. Menschen zum Unterschied von den früheren Werken als eine gemeinsame Arbeit mehrerer göttlicher Wesen gedacht wurde, wie in der Bibel noch das »Faciamus hominem« verrät. Wenn die Genesis den Kampf mit den bösen von Schlangengöttern unterstützten Urwesen, die der höchste Gott niedertritt und fesselt, ausscheidet, so zuckt doch auch er noch nicht nur in der Verfluchung der Schlange durch Gott im 3. Genesiskapitel nach, sondern auch in dem hier übergangenen Engelkrieg mit Gott und dem Engelsturz. Diesen rechnet Döllinger zu den zahlreichen Voraussetzungen mündlicher Tradition, die im alten Testament so häufig seien[4]), und wirklich drängt er sich auch wieder in späteren christlichen Kosmogonieen in den Anfang der eigentlichen Schöpfung, wie in der babylonischen, ein (s. u. S. 43).

Man hat bisher, soviel ich weifs, den fast ebenso genauen, ja in einzelnen Punkten noch genaueren Zusammenhang der

[1]) Lotz, De historia Sabbati 1883 S. 98. [2]) Delitzsch a. O. S. 48. Über den Lieblingsausdruck erst des babylonischen Jesaias »Bôrê« Schöpfer s. Goldziher a. O. S. 385. [3]) Jensen a. O. S. 254. 305. [4]) Döllinger, Heidentum und Judentum S. 826.

babylonischen Schöpfungslehre mit der platonischen des Timaeus völlig übersehen. Allerdings nahm auch der Grieche, wie der Hebräer, bedeutende Änderungen daran vor. Wenn dieser sie in seinen Monotheismus, bettete sie Plato vermittelst weitausholender Betrachtungen in seinen verklärenden Idealismus ein. Die Anfänge sind nicht nur Gott und die Materie, sondern auch das Vorbild der zuerst geschaffenen Ideen[1]. An der chaotischen Materie nahm Gott auch nicht einen rohen Schnitt vor, sondern eine Gliederung in die von der ionischen Philosophie ersonnenen vier Elemente. Wie der Genesisverfasser sah Plato von einem persönlichen Kampf der verschiedenen Gewalten ab, doch galt auch ihm, wie dem Babylonier, die Materie für etwas Böses, wie er denn auch das mythologische, polytheistische Gewand der Mutterkosmogonie durchaus nicht so energisch abstreifte wie jener. Das etwas unklare Doppelurwesen derselben faſste er in ein chaotisches flutendes Urwesen zusammen, das auch die Amme alles Lebendigen heiſst, und erzählte dann in derselben Folge, wie die beiden morgenländischen Berichterstatter, die Erschaffung des Himmels, der Erde und der Gestirne, die die Zeiten bestimmen und ihm wie dem Babylonier zukunftskundige Götter sind, und von denen die Planeten sogar übersetzte babylonische Namen tragen. Noch stärker wird der Einklang, wenn der höchste Gott, der wie in Babylon bis zu diesem Werke hin alles allein geschaffen hat, jetzt hier wie dort zur Erschaffung der Lebewesen, insbesondere der Menschen, die anderen Götter zu Hilfe ruft und auch hier zu diesem Zwecke eine Mischung des Irdischen mit einer göttlichen Substanz für nötig hält; wenn er auch hier das eigentliche Leben, den Hauch oder die Seele, der von den andern Göttern hergestellten Menschenform verleiht.

Ebenso wichtig wie die Erkenntnis der Ursache der Ähnlichkeit der biblischen und der platonischen Kosmogonie ist für uns die Erkenntnis der Wirkung derselben. Sie bestand hauptsächlich darin, daſs sie eine Verschmelzung beider zu einer christlichen Kosmogonie auſserordentlich

---

[1]) Timaeus 49 E., vgl. Chalcidius C. 307.

begünstigte. Denn nicht nur die heilige Schrift, sondern auch der Timaeus in der mit einem ausführlichen Kommentar versehenen lateinischen Übersetzung, die der Geistliche Chalcidius im 4. Jahrhundert verfafst hatte, stand den Theologen des Mittelalters zu Gebote. Und Chalcidius wurde in der That einer der gelesensten Schriftsteller jener Jahrhunderte[1]). Was man in beiden so hoch gehaltenen Berichten als wahr anerkannte, fühlte man sich gedrungen, in einen festen inneren Zusammenhang zu bringen und auf ein Prinzip zurückzuführen. So ging nun aus ihrer Verschmelzung eine neue Reihe kosmogonischer Mischgebilde hervor, die je nach dem Gesichtspunkte des Urhebers, dem Stande der immer mehr sich erweiternden oder auch sich vertiefenden Exegese und der kirchlichen und überhaupt geistigen Strömung der Zeit sehr verschiedenartig ausfielen. Bald überwog das biblische, bald das platonische Element; bald hielten sich beide etwa die Wage. Dazu machte sich aber später das spezifisch christliche Dogma auch innerhalb der Schöpfungslehre mehr und mehr geltend und zog allerhand mystische Elemente an sich, während andererseits die Philosophie mit platonisierender Kühnheit dieselbe umzugestalten anfieng.

Die erste Kosmogonieenharmonie vollzog der obengenannte Philo von Alexandria. Die mosaische Offenbarung war ihm zwar grundsätzlich die höchste religiöse Erkenntnis, aber in Wirklichkeit hatten bei ihm die Begriffe der griechischen Philosophie das Übergewicht. Und von ihm namentlich in die Schöpfungsgeschichte aus Platons Timaeus eingeführt, wirkten sie nun auch mächtig auf die kirchliche Darstellung derselben, sowohl auf die des Ambrosius, wie die des Augustinus, ein[2]). Der zweite einflufsreichste Verschmelzer der biblischen und der griechischen Schöpfungslehre war eben Augustinus, der darnach brannte, Gott die Anfänge seiner Erleuchtung und die Reste seiner Verfinsterung zu gestehen, namentlich in seiner Genesiserklärung, dann in den drei letzten Büchern seiner Confessiones und in seiner Civitas Dei Lib. XI

[1]) Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario ed. Wrobel. Lipsiae 1876 S. XII. [2]) Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi [2] 2, 831. 872. Siegfried, Philo von Alexandria S. 371. 397.

c. 4 ff. Er räumte um so mehr der Bibel den Vorrang vor dem Timaeus ein, als er sein kosmogonisches Bild nicht nur auf das alte, sondern auch auf das neue Testament stützte und dessen Hintergrund durch die Beziehungen auf die Dreieinigkeits- und andere christliche Lehren vertiefte. Aber ehrerbietig berücksichtigte er auch Platos Meinungen, wenn er sie auch den biblischen unterordnete. Die augustinische Kosmogonie blieb der Leitstern für die meisten Genesiserklärer der folgenden Jahrhunderte von Isidor bis tief in die Karolingerepoche hinein[1]. Im Gegensatz zu ihm stellte sein Zeitgenosse Chalcidius, der seinen Kommentar zu Platos Timaeus (s. o.) einem wahrscheinlich cordovanischen Bischof widmete, vorzugsweise die Schöpfungstheorie dieses und anderer ihm noch wol bekannter griechischer Philosophen in den Vordergrund, während er nur ausnahmsweise die biblischen Ansichten der »Hebräer« oder des »Moses« heranzog[2]. Von diesem Werke fast ausschliefslich strahlte der platonische Geist unmittelbar ins Mittelalter hinein[3], nicht gebrochen, sondern vielmehr verstärkt durch die zahlreichen Nebenzüge, die Chalcidius der Timaeus-Kosmogonie einfügte. Aber erst im 9. Jahrhundert gewann der chalcidische Timaeus in Frankreich eine gröfsere Macht. Die bald feindlich sich abstofsenden, bald friedlich sich mischenden Ströme der beiden Kosmogonieen suchte hier zuerst Johannes Scotus Erigena, Karls des Kahlen Hofphilosoph, in seinem Buche De divisione naturarum in dem kunstvollen Becken eines grofsartigen Systems mit ungewöhnlicher Denkkraft zu vereinigen. Doch war sein Bemühen nicht von dauerndem Erfolg. Nach ihm liefen jene beiden Schöpfungslehren wieder mehr äufserlich verbunden nebeneinander her, um namentlich seit dem scholastisch-theologischen Aufschwung im 11. Jahrhundert in Frankreich, wo vor allen Peter Abälard die Übereinstimmung der katholischen Trinität mit dem platonischen Weltschöpfer und seiner Güte und Weisheit so laut verkündete[4], mehrere bestimmte, oft sehr verschiedenartige Fassungen anzunehmen.

---

[1]) Vgl. H. v. Stein, Sieben Bücher z. Geschichte des Platonismus 3. Bd. S. 18. 67. [2]) Ausgabe Wrobel S. 185. 194 ff. 211. 222. 306. 309. [3]) v. Stein a. O. 3, 72. [4]) Prantl, Geschichte der Logik 2, 167.

Aber bevor wir uns den Stand dieser späteren Kosmogonie des Mittelalters vergegenwärtigen, heben wir die Hauptveränderungen hervor, die sie in den voraufgehenden Jahrhunderten erfuhren. Zunächst hielten sich viele, wie z. B. der Vienner Bischof Avitus in seinen Spiritalis historiae gestis um 500 und der St. Galler Abt Eckehard IV. in seinen Versus ad picturas domus domini Moguntinae[1]) aus künstlerischen Rücksichten nicht an die biblische Einordnung in einzelne Schöpfungstage gebunden und näherten sich dadurch mehr der platonischen Freiheit. Auch befolgte man keineswegs immer gewissenhaft die biblische Stufenreihe und übersprang hin und wieder eine Staffel. Die gleichen oder vergleichbaren Ansätze der Genesis und des Timaeus liefsen die Kirchenschriftsteller ohne weiteres ineinanderfliefsen. So nahm man die wüste, leere Erde und den Abgrund und das dunkle Wasser der Bibel für die ungeordnet flutende Hyle oder das Chaos der Griechen. Stimmten die beiderseitigen Aussagen weniger zu einander, so heftete man sie entweder aneinander oder deutete die eine zu Gunsten der anderen um. Nur die Oberflächlichen, meint z. B. Chalcidius[2]), könnten unter Himmel und Erde des ersten Bibelverses etwas Sichtbares verstehen. Sie bedeuteten vielmehr die zu Anfang geschaffene geistige, unsichtbare Welt des Timaeus. Namentlich Dichter, Maler und Ketzer setzten, wie die alten Babylonier, die chaotische Materie gern in ein persönliches Riesenwesen um, andererseits zerlegten sie dieselbe nach platonischem Muster in die vier Elemente. Nach Plato verwandelte man nun auch das Firmament des zweiten Tagewerks in verschiedene Sphären, betonte die centrale Lage der Erde, des dritten Tagewerks, und führte die platonische Idee des menschlichen Mikrokosmus weiter aus. Dagegen schien den meisten, nicht allen, die Idee, dafs Gott die Welt aus einer Urmaterie und nicht aus dem Nichts geschaffen habe, unannehmbar, und wenn man auch die platonischen Dämonen als Geschöpfe überall zuliefs, als Helfer Gottes bei der Schöpfung

[1]) Ebert, Allgem. Gesch. d. Litter. d. Mittelalters [2] 1, 395. Springer, Die Genesisbilder in der Kunst d. frühen Mittelalters S. 13 (Abh. d. philol.-histor. Klasse der k. sächs. Gesellschaft z. Leipzig 1884. 9, 675). [2]) Chalcidius Cap. 277.

und als Mitgötter wurden sie von den meisten, jedoch auch nicht von allen, zurückgewiesen.

Das Schöpfungsbild der Genesis wurde aber nicht nur durch Platos Timaeus, sondern auch durch manche spätere alttestamentliche, christliche, kirchliche und ketzerische Begriffe und Figuren, welche die immer weiter um sich greifende Genesisexegese, die Ausgestaltung des Dogmas und der kirchlichen Kunst und die Ketzerei, namentlich die Gnosis, heranzog oder erzeugte, nach verschiedenen Seiten hin verdeutlicht oder entstellt, erweitert und vertieft. In die alte mosaische Welt fiel namentlich die Christologie wie ein gährender Sauerteig, und so stieg hinter ihr in noch tieferer Zeitferne eine andere, noch ältere Welt, eine creatio prima sive immediata vor der creatio secunda sive mediata auf[1]). Träger und Bewohner dieser Urschöpfung wurden die mehr oder minder fest personifizierten heiligsten Begriffe und wirklichen göttlichen Persönlichkeiten, nämlich die Sapientia Dei, die Voluntas Dei, das Verbum oder Christus, die Trinitas und die Engel, und tief unter ihnen erhob sich namentlich in bildnerischen Darstellungen dräuend auch als Urwesen jener Chaos- oder Abyssusriese.

Die Chokma, die Sapientia, ist im Hiob und in den Psalmen den Lebenden verborgen, aber Gott schon bei der Schöpfung bekannt, ja, in ihr schafft er alles[2]). In den hellenistischen Schriften des alten Testaments, den Sprüchen Salomos[3]), dem Buch der Weisheit[4]) und Jesus Sirach[5]), wächst diese Gedankenfigur unter dem Einfluſs des verwandten Nus der griechischen Philosophie immer mehr zu einem neben Gott von Ewigkeit her bestehenden und ihm helfenden Weibe aus, das mit ihm die Welt schuf und zugleich alles, auch die Zukunft, wuſste[6]). Diese merkwürdigen Eigenschaften der Sapientia, ihr Verhältnis zu Gott, ihr Uralter, ihre Schöpferkraft und ihr Weissagungsvermögen, blieben ihr auch in der mittelalterlichen Kosmogonie mehr oder minder treu bewahrt.

---

[1]) Rothe, Dogmatik 1, 127. [2]) Hiob 28, 23. Psalm 103, 24. [3]) Cap. 8. 9. [4]) Cap. 1, 6. 7, 22. 8, 9. 10, 21. [5]) Cap. 24. [6]) Rothe, Dogmatik 1, 42. Schürer, Geschichte d. jüd. Volks zur Zeit J. Christi 2, 755 ff. 879. Siegfried, Philo v. Alexandria S. 23.

Philo zog dem Nus sowol, wie der Sophia als Vermittler zwischen Gott und der Welt den Logos vor, der übrigens auch im Buch der Weisheit [1]) neben der Sophia als allmächtiges Wesen hypostasiert wurde. Bei dem Apologeten Theophilos vertrat sie den heiligen Geist, und Gott sprach zu ihr und dem Logos »Faciamus hominem« [2]). Die Gnostiker machten sie zu einem halb allegorischen, halb mythologischen Wesen oder zersprengten sie sogar zu mehreren Wesen dieser Art (u. S. 87), während die Kirchenschriftsteller sich bemühten, sie durchweg unpersönlich zu halten. Das Principium des »In principio creavit Deus caelum et terram« erklärten Augustin [3]) und Scotus Erigena [4]) für die aeterna Sapientia. Nach dem letzten wohnt sie in einem Tempel jenseits der uranischen Lüfte, »omnes quae superat sensus noërosque logosque«. Augustin fragt aber anderswo [5]) bei demselben 1. Genesisverse: »Numquidnam ibi fuit iste propheta (Moses), quando fecit Deus caelum et terram? Non: sed ibi fuit Sapientia Dei, quae per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit«. Nach Chalcidius [6]) wird im Anfang die Welt vom höchsten Gott, dann von der Providentia, die den zweiten Rang einnimmt und bei den Griechen Nus heifse, gehalten und regiert. Diesen Willen Gottes nennten die meisten Menschen Providentia, weil sie die Zukunft voraussieht. Demgemäfs verwandelte nun auch der jüngere Platoniker Bernhard Sylvester in seiner Schöpfungsgeschichte, der Mundi Universitas (s. u. S. 48), trotz seiner hervorragenden grammatischen Bildung den Nus, der biblischen Sapientia zu Liebe, in eine Nus, die er auch Providentia oder Minerva nannte. Diese Nus, die auch mit den soeben von Augustinus benutzten Worten des Buchs der Weisheit 7, 17 ff. charakterisiert wird, erfüllt Gottes Willen und offenbart den Schöpfungsplan von der durch sie selber ausgeführten Formung des Chaos an. Also nicht nur als Mitschöpferin, die Gottes Wille ist und denselben ausführt, son-

---

[1]) Cap. 18, 15 f. [2]) E. W. Möller, Gesch. d. Kosmologie in der griech. Kirche S. 138. [3]) De Genesi ad lit. I. c. 10, vgl. V. 31 f. 35. 28 f. [4]) De divis. nat. 3, 18. 16 S. 239. 226. Carmen 8 de Verbo incarnato S. 603 (Schlüter). [5]) Civit. Dei XI. c. 4, vgl. Sap. 7, 27. [6]) Chalcidius c. 176.

dern auch als Prophetin aller Zukunft erscheint die Sapientia schon im Uranfang.

Schon nach dem Timaeus[1]) ist ferner der Wille Gottes der sicherste Ursprung aller Dinge, und auch nach den ersten christlichen Apologeten, Irenaeus und Augustin geht die Welt aus seinem ewigen Willen hervor[2]). Nach Chalcidius wird die Providentia Gottes zu seiner Voluntas (o. S. 39), nach Radbert Paschasius[3]) im 9. Jahrhundert ist sein Velle oder seine Voluntas die causa omnium creaturarum, und in Wandalberts Weltschöpfung um 850 heifst es: haec omnia jussu sunt exorta Volentis[4]). Dem Scotus Erigena ist das göttliche Velle et Esse eins, der Wille ist gleichewig, wie Gott[5]); nach Bernhard Sylvester geht die Weltschöpfung von der Voluntas Dei aus, er spricht auch vom Velle Dei, formetur homo[6]). Sein Schüler Wilhelm v. Conches nannte den Vater die Potentia, den Sohn die Sapientia, den heiligen Geist die Voluntas, die sich von der Potentia und Sapientia bis zur Schöpfung und Lenkung der Dinge ausstrecke. Der Wille erscheint hiernach als ein schöpferisches, Gott gleichaltriges göttliches Wesen, das uns auf die weitere Einbeziehung Christi und der Trinität in die Schöpfungsarbeit vorbereitet.

Im Johannes-Evangelium 1, 1 ff. »In principio erat Verbum« u. s. w. war Christus, aufgefafst als der uranfängliche, von Heraklit[7]) zuerst aufgebrachte Logos des Philo, bereits im Anfang da, also auch, als Gott Himmel und Erde schuf. Er war der Unigenitus und der Primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa in caelis et in terra[8]), die lux hominum oder mundi[9]). »In ipso complacuit . . . per eum reconciliare in ipsum, er ist der pacificans per sanguinem crucis ejus sive quae in terris, sive quae in caelis sunt. Voluit Deus notas facere divitias gloriae sacramenti

---

[1]) Timaeus 29 E. 30 A, vgl. Chalcidius c. 139. [2]) E. W. Möller a. O. S. 174 ff. Irenaeus c. haeres. II. c. 2 Augustin. Civit. Dei 11, 4, 2. [3]) De corpore et sanguine Domini c. 1, vgl. Ebert a. O. 2, 234. [4]) Migne Patrol. lat. 121, 639. [5]) Divis. natur. I. 13. III. 17. [6]) Mundi universitas ed. Barach-Wrobel S. 36. 39. 55 ff. [7]) Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. [8]) Evang. Joh. 1, 18. Coloss. 1, 15 ff. [9]) Ev. Joh. 1, 4. 8, 12. 9, 5. 46.

hujus in gentibus, quod est Christus«[1]). Schon der h. Basilius liefs ausdrücklich Christus an der Schöpfung des Menschen teilnehmen, Augustinus und Scotus Erigena an der Schöpfung überhaupt[2]). Eine Illustration zu der ags. Genesis stellt daher neben den bärtigen Schöpfer, der dem schlafenden Adam die Rippe auszieht, einen andern bartlosen, der die verwunderte Eva mit seiner Linken emporhebt, wie auf einem anderen Bilde beide Schöpfer von einer Höhe herab das Urteil über Adam und Eva sprechen, und noch häufiger wird der schaffende Gott durch den Kreuznimbus mit Christus identifiziert[3]). Also auch das Geheimnis der Gottessohnschaft, des Pater oder Genitor und des Genitus, des Ein- und Urgeborenen, ist mit in den gewaltigen Rahmen des Schöpfungsbildes aufgenommen.

Aufser der Sapientia, Providentia oder dem Nus, der Voluntas oder dem Velle, dem Filius, Genitus, Uni-, Primogenitus traten dem Deus, Creator, Genitor noch andere Mitschöpfer zur Seite. Schon im Timaeus rief Gott andere Götter und Dämonen zu Hilfe, die das sterbliche Teil der Lebewesen, namentlich der Menschen, anfertigen mufsten (o. S. 31. 34). Auf diese deutete Philo den Plural in Gottes Aufforderung: Faciamus hominem (Gen. 1, 26) und liefs auch den biblischen Gott *συνεργοί, δημιουργοί,* herbeirufen, weil auch dieser mit dem materiellen Teil der Menschenschöpfung sich nicht befassen mochte[4]). Schon Irenaeus sagte: »Omnia per ipsum fecit Deus et per Verbum et Spiritum suum« und »Homo est temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est et per manus ejus plasmatus est h. e. per Filium et Spiritum, quibus et dixit: Faciamus hominem«[5]). Derselbe Plural, »Faciamus« und einige andere Ausdrücke des ersten Genesiskapitels bewogen nun auch Augustin zur Annahme, dafs zwar nicht mehrere Götter oder Gott und die Engel, aber die d r e i P e r s o n e n d e r h. D r e i e i n i g k e i t die Schöpfung überhaupt, insbesondere die der Menschen, ausgeführt hätten[6]). Demgemäfs

---

[1]) Col. 1, 19—27. [2]) Basilius Hexaemeron IX. 6, vgl. Augustin. de Genesi II. 12. IV. 45. V. 30. [3]) Tikkanen, Die Genesismosaiken in Venedig S. 18. 122. [4]) Philo de mundi opificio § 24. De profug. 13, vgl. Siegfried Philo v. Alexandria S. 206. [5]) Irenaeus c. haer. I. c. 22. IV. Praef. 4, vgl. IV. 20, 1. V. 6, 1. [6]) De Genesi III. c. XIX. (29), vgl. Civ. Dei XVI. c. 6.

wurden nicht nur Gott, und zwar als Gottchristus, und sein über den Wassern schwebender Geist, und zwar in Taubenform, bei der Scheidung des Lichts und der Finsternis, oder auch bei der Erschaffung des Menschen, über dem eine Taube schwebt, wiederholt dargestellt[1]), sondern dieses letzte Werk wurde auch auf einem lateranischen Sarkophag des 4. Jahrhunderts nach der best begründeten Deutung des Kunsthistorikers Kraus, die auch die eben angeführten Bildwerke unterstützen, von den in voller Menschengestalt wiedergegebenen drei Personen der Trinität ausgeführt[2]). Die Haupteigenschaften dieser Gottheit, die dann wol auf ihre drei Persönlichkeiten verteilt werden, sind zuerst von Timaeus festgestellt worden: Platos schaffender Gott heifst Vater, gelegentlich allmächtig, ganz besonders aber gut und weise, und noch bestimmter offenbart sich nach Philo die göttliche Vernunft der Welt gegenüber vorzugsweise in Güte und Macht[3]). Güte und Allmacht sind Gottes ersten Eigenschaften auch bei Dionysius Areopagita[4]), Macht, Güte und Weisheit bei Abälard, Gilbert von Porrée und andern[5]). — Die drei Personen der h. Dreieinigkeit schaffen also in ihrer Macht, Güte und Weisheit die ganze Welt, namentlich aber das Menschenpaar. Der nach der imago et similitudo geschaffene Mensch ist ein Abbild der Trinität, denn die imago hat Gott ihm nach seinem Sohne gegeben, die similitudo verleiht ihm der belebende h. Geist[6]). Oder der Mensch besteht aus der Essentia Gottes, der Sapientia oder Voluntas des Sohnes und der Vita oder Scientia des heiligen Geistes nach den verschiedenen Stellen des Scotus Erigena[7]). Die Gaben also, welche die Gottheit bei der Menschenschaffung spendet, werden aus den biblischen Gaben des spiraculum vitae, der anima vivens und der imago und similitudo Dei Gen. 2, 7. 1, 26 hergeleitet und aus dem späteren Dogma der Dreieinigkeit.

Zur Vorschöpfung gehören endlich noch die Engel. Augustin deutete den geistigen Himmel in Gen. 1, 1 (o. S. 37) oder lieber noch das Licht in Gen. 1, 3 auf die Engel, deren Er-

---

[1]) Tikkanen, Die Genesismosaiken in Venedig S. 19. 20. 28. Springer a. O. S. 678 (16). [2]) Meyer, Völuspa S. 78. Dazu Tikkanen a. O. Tafel III. 17 S. 34. Springer a. O. [3]) v. Stein, Gesch. d. Platonismus 3, 29 ff. Prantl, Gesch. d. Logik 2, 7. Siegfried Philo S. 213. [4]) De divin. nominibus c. II. [5]) Prantl a. O. 2, 59. 167. 227. [6]) Irenaeus V. 6, 1. 9, 1. [7]) De divis. nat. I. 14. V. 31. De Praedestinatione c. 8.

schaffung dann alsbald der Sturz der abtrünnigen folgte[1]). Chalcidius setzte den christlichen Engeln die platonischen Daemonen gleich, die Gott im Timaeus zum Mitschaffen berief, wie denn schon nach älterer Ketzerlehre die Engel sogar die Welt unter Gottes Leitung schaffen, und auch nach der kirchlichen Malerei. Die erste altbyzantinische Miniatur der sog. Cottonbibel aus dem 5. oder 6. Jahrhundert, deren Bilder nach der überraschenden Entdeckung Tikkanens den Genesismosaiken in Venedig, wenn auch nicht unvermittelt, zu Grunde liegen, und die deswegen auch in der Markuskirche mit der Unterschrift: »In principio creavit Deus coelum et terram« versehen ist, stellt den Herrn vor, wie er mit drei ihm voraneilenden Engeln einen Garten schafft. Auf einem andern Bilde scheidet vor dem segnenden Herrn ein Engel mit seinen Armen Licht und Finsternis auseinander, und öfter sind Engel neben Gott bei der Menschenschöpfung zugegen[2]). Pseudodionysius Areopagita, dessen griechisches Buch über die himmlische Hierarchie jener Scotus Erigena (o. S. 36) im 9. Jahrhundert durch seine lateinische Übersetzung dem Abendland bekannt gemacht hatte, ordnete die Engel in neun Chöre[3]). Diese Einteilung, die übrigens schon Gregor d. Gr. und Isidor kannten, blieb mafsgebend[4]). Rabanus Maurus de Universo begann mit Gott und den neun Engelordnungen, und selbst Scotus Erigena mufste ihnen, so schlecht sie in sein System pafsten, einen Platz dicht hinter den primordiales causae der Weltschöpfung anweisen[5]). Auch die jüngere ags. Genesis V. 246 ff., wie die altdeutsche Summa der Theologie, Honorius von Augustodunum, Eckehard IV. von St. Gallen und zahllose andere Kirchenschriftsteller fügten die in der Genesis verschwiegene Erschaffung der neun, bez. zehn Engelordnungen dem Anfang ihrer Schöpfungsgeschichte ein. Selbst Bernhard v. Chartres gedachte der Erschaffung dieser neun himmlischen Hierarchien in seiner Mundi universitas, aber ketzerisch, wie er war, liefs er sie erst nach dem Chaos entstehen, wagte sie Götter zu

---

[1]) Civit. Dei XI. c. 9 ff. de Genesi I. c. 9. II. c. 16 u. öfter. [2]) Irenaeus c. haeres. I. 24, 4. II. 2, 5. Tikkanen a. O. 15. 18. 20. 99. [3]) Cap. 120, vgl. 132. 138. [4]) De coelesti hierarch. c. 4. 6. [5]) Migne Patrol. latina 10, 28. De divis. nat. III. c. 16. 20. 25. 37. M. Vsp. S. 44.

nennen und kümmerte sich um den Abfall der treulosen, den jene kirchlicheren Leute mehr oder minder ausführlich beschreiben, gar nicht.

Die Lehre von den Engeln, namentlich den gefallenen und ihrem Führer, dem Teufel, die einem uralten babylonischen Schöpfungsmotiv wieder Raum zu verschaffen scheint (o. S. 33), ist immer stark der Zumischung fremder Elemente ausgesetzt gewesen und mit ihr auch die mit ihr von Ketzern, wie den Gnostikern, in Verbindung gesetzte Lehre vom Chaos, von der bösen Materie, deren Herrscher der böse Engel wurde[1]). Schon bevor Origenes das Wesen der Trinität fester stellte, erschöpften sich die Gnostiker in den abenteuerlichsten Vorstellungen vom Verhältnis des göttlichen Urwesens zu seinem Sohn und zum heiligen Geist und deren Nachkommen, von dem Verhältnis aller dieser Personen zu jener Sapientia oder Sophia und zur chaotischen Urmaterie. Die Sophia und das Chaos gewannen durch diese morgenländischen Phantasieen nicht nur innerhalb des ketzerischen, sondern auch des orthodoxen Glaubens der griechischen Kirche ein viel persönlicheres Aussehen und Ansehen als im Abendland. Aber es verbreiteten sich diese Ketzereien nicht nur zeitweilig auch hier, sondern ein eifriger Feind derselben, der zum Bischof von Lyon erwählte Grieche Irenaeus, machte sie in seiner ausführlichen Widerlegung, die alsbald in ein schlechtes Latein unverständig übertragen wurde, auch im Westen dauernd bekannt. Endlich brachte auch die byzantinische Kunst eine mehr mythologisch bildliche Chaosvorstellung herüber. Von diesem trüben Wasser unkanonischer oder gar ketzerischer Mythen vom Engelsturz, von den Schicksalen der Sophia und dem chaotischen Urwesen sickerten doch manche Tropfen unvermerkt auch in manche abendländische und rechtgläubig sich dünkende Kosmogonie hinein.

Man erkennt, wie die altchristliche Schöpfungslehre, in welcher der mosaische Bericht durch den platonischen erläutert und ergänzt wurde, im Laufe der Jahrhunderte durch manche religiöse, künstlerische und wissenschaftliche Ideen sich be-

---

[1]) E. W. Möller a. O. S. 185.

reicherte und umgestaltete. In der Blütezeit des Mittelalters, d. h. etwa um das Jahr 1100 konnten also aus diesem hochangehäuften Gesamtmaterial sehr verschiedenartige Kosmogonieen von den einzelnen hergerichtet werden. Anders verfuhr mit diesem Material der Theologe, dem es auf rechtgläubige Belehrung ankam, wie z. B. Honorius von Augustodunum, anders schon der theologische Dichter, der sich am liebsten in die geheimnisvollsten Partieen desselben, wie die Erschaffung der Engel und des Menschen, den Sturz der Engel, die Erlösung mystisch versenkte, wie z. B. der Verfasser der altdeutschen Summa theologiae [1]), wieder anders der Philosoph, der nach wie vor den platonischen Mafsstab daranlegte, wie Wilhelm von Conches in seiner Philosophia mundi [2]), und endlich wieder der philosophische Poet, der einen Kranz antiker Figuren und Allegorieen herumschlang, wie Bernhard Sylvester von Chartres. Indem wir von der in dunklen Aphorismen redenden mystischen Betrachtung des Verfassers jener altdeutschen Summa und von der strenger wissenschaftlichen Philosophia des Wilhelm von Conches hier absehen, stellen wir als zwei kosmogonische Antipoden die beiden Zeitgenossen Honorius von Augustodunum und Bernhard Sylvester von Chartres einander gegenüber, um aus ihren Darstellungen von dem Formenreichtum der hochmittelalterlichen Schöpfungslehre wenigstens eine Probe zu erhalten.

Honorius von Autun in Burgund, ein gewandter Compilator von ungeheurem Erfolg [3]), behandelte alle möglichen theologischen Fragen und so auch die Schöpfungsgeschichte und diese mehrfach in dem Elucidarium I. c. 4 ff., Hexaemeron, der Imago mundi I. c. 1 ff., dem Liber duodecim quaestionum und dem Liber octo quaestionum de angelo et homine [4]). Als »humilis assertor humilis Jesu Christi« überliefs er zwar den in der Charybdis der weltlichen Philosophie Ringenden, den Bürgern Babylons, »qui naenias opinionis mundanae dispositionis amplectuntur«, verächtlich die Lektüre Platos [5]) und

---

[1]) Müllenhoff-Scherer, Denkmäler Nr. 34. [2]) Migne, Patrologia latina 172, 39. [3]) Meyer, Völuspa S. 41 ff. [4]) Migne, Patrologia latina 172, 1112. 253. 121. 1177. 1185. [5]) Speculum ecclesiae bei Migne a. O. 1086.

suchte in seiner kosmogonischen Lehre einen engeren Anschlufs an die Kirchenväter, namentlich an Augustinus.[1]) Aber er konnte sich dem gewaltigen Einflusse des Timaeus ebenso wenig wie dieser entziehen. Genesis 1, 1: »In principio creavit Deus caelum et terram« bedeutet nach ihm: »in Filio suo, scilicet in Sapientia sua, Deus Pater creavit omnia simul spiritualia et corporalia, invisibilia et visibilia. In principio erat Verbum secundum Joannem: Et notandum, quod Moses propheta Filium principium et in eo omnia creata commemorat, Joannes autem apostolus Patrem principium et Filium in eo semper, ei coaequalem mansisse et omnia per ipsum facta praedicat. Omnia Deus in sapientia fecit i. e. in Verbo i. e. in Filio.« Christus ist das Licht der Welt und heifst der Unicus; Gott, dessen Haupteigenschaften die omnipotentia et summa clementia sind, wird durch seine bonitas zur Schöpfung getrieben[2]). Und da es weiter heifst: »Spiritus Domini ferebatur super aquas vel aquas fovebat«, so war nach ihm, wie nach Augustinus und Scotus Erigena, schon bei der Schöpfung die Dreieinigkeit tätig, wobei Gott Vater die Erschaffung, dem Sohne die Ordnung, dem Heiligen Geist die Belebung und Ausschmückung aller Dinge zufiel (o. S. 41)[3]). Der Himmel des ersten Genesisverses, der geistige Himmel, und das Licht des dritten bezeichnet die geistige Lichtkreatur, die neun Engelordnungen, welche eine über der andern aus dem Nichts oder dem Feuer vor der Welt erschaffen waren. Der Engel schönster wurde wegen Aufruhrs gegen Gott in den exitialis lacus i. e. Infernus, seine fürstlichen Genossen in die untere, dunkle Luftschicht hinabgestürzt[4]). Es gibt zwei Inferni, einen superior in der »infima pars hujus mundi«, in welchem die vor Christi Ankunft lebenden Gerechten wohnen, eine Art Vorhölle, und einen inferior, den eigentlichen Infernus, »in quo novem species poenae leguntur«[5]). Die »Terra inanis,

---

[1]) Hexaemeron c. 4 bei Migne a. O. 260. [2]) Hexaem. c. 1. 4. Elucid. I. c. 2. 4. 5. Lib. 12 quaest. c. 1. 9, vgl. Specul. Eccles. bei Migne a. O. 959. 942. [3]) Hexaem. c. 1. [4]) Imago I. c. 1. 139. II. c. 2. Hexaem. c. 1. Elucid. I. c. 5—7. 139. 140. II. c. 1. 2. [5]) Elucid. I. c. 4. 6, vgl. die neun Seelenstrafen Scala coeli major c. 9 und die 7 Inferni a. O. c. 19 (Migne 172, 1234. 1237).

scilicet a fructibus, et vacua, videlicet ab animalibus« (Genes. 1, 2) bedeutet die »corporalis creatura informata« und noch bestimmter die »tenebrae super faciem abyssi« die mit der Wassertiefe bedeckte Erde. Haec tetra rerum imago chaos vel informis materia cognominatur. In ihr waren die vier Elemente ineinandergemengt verborgen[1]). Aus diesen schuf Gott am 1. Tage das körperliche Licht und die ganze körperliche Welt in rasch wie ein Rad sich drehender Kugelform und zwar am 2. Tage das ebenfalls sphärisch gestaltete Firmament, das durch den Sohn geformt, durch den heiligen Geist umgerollt wird[2]). Die Elemente erhielten ihren Platz, das Feuer in den oberen Teilen der Welt, die Luft in den untern, das Wasser im Ozean, dem alle Wasser ent- und wieder zuströmen, die Erde selber aber, das Trockne, am 3. Tage in der Mitte der Welt[3]). Am 4. Tage schuf Gott Sonne, Mond und die fünf Planeten, die stellae erraticae, deren jeder in seinem Cirkel sich bewegt[4]). Am 5. Tage wies er dem dichteren Wasserelemente die Fische, dem dünneren, der Luft, die Vögel zu, in der auch die aus den gefallenen Engeln entstandenen Dämonen hausen[5]). Am 6. Tage schuf er die Erde mit den Landtieren und dem Menschen und zwar dessen Körpersubstanz als einen Mikrokosmus. Denn aus Erde ist sein Fleisch und sein Gefühl, aus Wasser sein Blut und sein Geschmack, aus Luft sein Atem und sein Gehör und Geruch, aus Feuer seine Wärme und sein Sehvermögen. Wie die Himmelssphäre rund ist sein Kopf, die Härte der Steine besitzen seine Knochen, die Wachskraft der Bäume seine Nägel, den Gräserschmuck seine Haare, die Sinne der Tiere hat auch er[6]). In einer andern Schrift[7]) fügt er den Schweifs als Abbild des Taues, die Gedanken als solches der Wolken hinzu. Im crater (einem Sternbild) mischte Tagaton i. e. summus Deus die Paste, aus der er die Seelen machte, und aus der die Seelen noch den lethaeischen Becher trinken, wenn die Körper vergehen[8]). Die

[1]) Hexaem. c. 2. 4. [2]) Imago I. c. 84. 87. Specul. eccl. bei Migne a. O. 959. [3]) Hexaem. c. 2. Imago I. c. 5. [4]) Imago I. c. 68 ff. Hexaem. c. 2 ff. [5]) Imago I. c. 82. Elucid. I. c. 5. 7. Lib. 8 quaest. c. 1. 3. [6]) Elucid. I. c. 11. [7]) Sacramentar. c. 50. [8]) Imago I. c. 123 vgl. τἀγαθόν summus et princeps deus Macrob. somn. Scip. 1, 2. The-



geistige Substanz des Menschen schuf Gott als seine »imago« in der Form und als seine »similitudo« in Qualität und Quantität. Die imago der heil. Dreieinigkeit enthält die menschliche Anima in der memoria, dem intellectus und der voluntas, die similitudo ist aller Kräfte fähig (o. S. 41 f.). Durch den Sohn wird der Mensch nach Gottes Bilde geformt (plasmatur), aber durch den heil. Geist in der Seele belebt. Dieser verleiht ihr »diversa ingenia et artificia« und die »genera linguarum« [1]. Trotz seiner Feindschaft gegen Plato übermalte Honorius nach dem Beispiel seines Lehrmeisters Augustinus das alte mosaische Schöpfungsbild mit vielen neuen und fremden Farben. Nicht nur allerhand kirchenväterliche und kirchenphilosophische Weisheit und die Engellehre des Pseudodionysius Areopagita, sondern auch manche Idee des Timaeus und manche Anmerkung seines Commentators Chalcidius nahm er auf. Man denke nur an die geistige Welt, die formlose Materie, die 4 Elemente, das sphärische Firmament, die Cirkel der Planeten, die Luftdämonen, den menschlichen Mikrokosmos und den Seelenmischbecher Tagathons. Doch die Grundlinien seiner Kosmogonie blieben die mosaischen.

Dagegen machten sich die schwärmerischen Platoniker seiner Zeit mehr oder minder energisch von dieser los, keiner mit »freiweltlicherer Tendenz« als Bernhard Sylvester von Chartres [2]. Er stand zu seinem Altersgenossen Honorius in schroffem Gegensatz. Beide gehörten zu den geschicktesten Lehrmeistern ihrer Zeit. In seiner Einsiedelei wurde der »Solitarius« Honorius fortwährend bald von dieser, bald von jener bücherarmen Mönchsgemeinschaft gedrängt, ihr ein kleines oder grofses theologisches Compendium zurecht zu machen, einen Klosterschatz kirchlicher Rechtgläubigkeit. Denn er schrieb einen blühenden Stil, wufste hübsch zusammenzufassen, mit allerlei Modeweisheit die alten Dogmen zu verbrämen. Bernhard führte die Zöglinge der fast schon ein Jahrhundert lang berühmten Schule von Chartres nach streng

---

gathon in einem heiligen Sachsenwald (Haupt, Zeitschr. 9, 192) und Tugathon bei Bern. Sylvester (u. S. 51). [1]) Speculum eccl. in pentec. Migne a. O. S. 959. [2]) Bernardi Silvestris, De Mundi Universitate, zum ersten Male, hg. v. Barach und Wrobel 1876.

philologischer, grammatischer Methode zunächst in die antiken Historiker, Dichter und Philosophen, namentlich in Platons Timaeus, ein. Nach dem Muster der Continentia Vergiliana des im 6. Jahrhundert lebenden Fulgentius deutete er die Aeneide allegorisch als ein Bild des menschlichen Lebens und der Taten und Leiden des auf kurze Zeit in den Körper gebannten Geistes aus und sah überhaupt, wie Fulgentius in seinem Mythologicon, in der antiken Mythologie nur eine verschleierte Metaphysik [1]). Er huldigte einer ethischen Lebensphilosophie, die er in einem leider verlorenen Liber dictaminum niederlegte, beherrscht vom Glauben an ein unabwendbares Schicksal, das der Kundige in den Sternen zu lesen vermöchte. Füllte sein Leben wirklich die Jahrzehnte von 1070—1160 aus, so schrieb er in hohem Alter, etwa 1145, sein Hauptwerk, seine Mundi Universitas, im Geschmack des Macrobius, Marcianus Capella, Boethius und Fulgentius halb in gelehrter Prosa, halb in fantastischer Poesie [2]). Den wol als kosmogonisches Epos bezeichneten Timaeus samt der Erläuterung des Chalcidius, eins der wichtigsten Lesebücher seiner Schule, verwandelte er vollends in eine Art didaktischen Epos und steigerte das mythisierende Element desselben zu einer durchgeführten mythologischen Allegorie. Den christlichen Offenbarungsgehalt berührte er kaum. Freier von theologischen Bedenken als alle seine Schüler, glaubte er einer Mahnung daran mit dem Worte Genüge zu tun: »si theologis fidem praebeas argumentis«; Minerva, Urania und zu Göttern kreierte Engel nehmen an der auch Pane und Silvanen umfassenden Schöpfung teil, die freilich durch

---

[1]) a. O. S. X. Comparetti, Virgil im Mittelalter S. 46. 108. [2]) Barach-Wrobel a. O. S. X. XVI. Comparetti, Virgil im Mittelalter S. 105. 108. Das Distichon S. 16: Munificens deitas Eugenum commodat orbi, Donat et in solo munere cuncta semel, spielt auf den Papst Eugen III. an, der 1147. 1148, während der Abwesenheit des Königs, in Frankreich eine fast königliche Rolle spielte und damals auch über einen Schüler Bernhards, Gilbert de la Porrée, zu Gericht saſs (s. u.). Nebenbei bemerkt, stammt auch die sibyllinische Weissagung von 1146 (Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit 4, 248. 311. 504) aus dem Kreise der französischen Platoniker, wie die dunklen mathematischen und physikalischen Ausdrücke, die aus dem Timaeuscommentar des Chalcidius genommen sind, beweisen.

den pantheistischen Satz beherrscht wird: Deus omnia, omnia ex Deo.

Im ersten Teil, dem Megakosmus, beklagt die Natura vor der (sic!) Nus, der Providentia, unter Thränen die Unförmlichkeit des Chaos und fleht diese zuerst aus Gott entstandene Hüterin des ewigen Ratschlusses, die wahre Minerva (V. 6. 66)[1] an, zu zerschneiden (rescindere) die

Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax,
Discolor usiae vultus, sibi dissona massa,

eine hin- und herflutende »sibi contraria moles«. In unförmlichem Schmutz lebt das älteste Wesen, die grauhaarige Hyle, mit ihrer Nachkommenschaft dahin und sie, welche die Kindheit der Welt in ihrem Schofse wiegt, sehnt sich nach ihrer eigenen Neugeburt (S. 7 f.). Die Nus rühmt sich nun, die Ausführerin des göttlichen Willens zu sein. In ihr sind die »notiones aeternae«, der »mundus intelligibilis«, die »rerum cognitio praefinita«. Wie in einem Spiegel sieht man in ihr die noch mit Dunkel bedeckte alte Materie und das, was sie und die Welt und die Elemente noch einmal hervorbringen werden; ferner den »textus temporis«, die »fatalis series«, die »dispositio saeculorum«, ja alles, was Engel oder Mensch begreift und des Himmels Wölbung umfafst (s. o. S. 39). Sie ist die aus den lebendigen Quellen der Ewigkeit genährte oder geborene (vel nutrita vel genita) Sapientia, von der der Rat kommt, aus dem der Wille und vermittelst dessen die Schöpfung hervorgeht (S. 7. 13. 30. 57). Die Nus ordnet nun die Hyle mit ihrem wechselnden Äussern (vultus vicarios alternando), das Diversum, eins der beiden principia rerum, deren anderes die Unitas Deus ist. Es hat keine Form, und in ihm ist »quaedam malignitatis antiquior nota, quae prima causae suae fundamina facile non relinquat«. In dieser »congeries repugnantia sibi semina glacialibus flammida, velocibus pigra contrariis motibus concurrendo subjecti sui materiam vel substantiam differebant. Antiqui et primarii rigore generis expugnato, in quos ductus Providentia voluit, materiae secuta est tractabilis

---

[1]) Schon den Gnostikern und den Platonikern ist Athene das Symbol des göttlichen Nus oder der Pronoia oder Ennoia (Irenaeus c. haer. I. 23, 4. E. W. Möller a. O. S. 108).

aptitudo«. Die Elemente entstehen. Aus dem Wirrwarr bricht zuerst das Feuer hervor, das die Finsternis mit lodernden Flammen erhellt. Die Erde folgt, aber nicht so leicht und hell, dann das Wasser, dann die Luft. Bald verdunkelt sich diese, bald leuchtet sie, erstarrt und löst sich auf. Durch die Wolthat der lebendigen Seele gekräftigt, entfaltet sich aus der Urmaterie die Gesamtheit aller Dinge (S. 11 f.), die Dinge erhalten ihre Formen, oder wie es anderswo (S. 35) heifst, jenem rescindere (s. o.) mehr entsprechend: Iam sectum per membra chaos[1]).

Aus diesen Stücken des Chaos werden zunächst der Himmel mit seinen Dienern, den Sternen, der turba Deûm, den neun Hierachieen der Engel (S. 15). Die Sterne weissagen die Geschicke von Phoroneus und dem thebanischen Krieg herab bis auf Christus und den Papst Eugen (o. S. 49). Dann entstehen die Zonen, Coluren und Parallelen, die Einzelsterne, Sternbilder und der Tierkreis, die Winde, dann die Erde in der Mitte:

substrinxit (Nus) mare limitibus, ne terra labaret (S. 20, 35). Es folgen die Gebirge mit ihren Namen, die Tiere und Pflanzen. Nachdem die kunstreichen Hände der Nus mit dem Wetzstein den Rost von der chaotischen Materie abgerieben und mit aufgekochten Essenzen glänzend gemacht haben, zeigt sie im zweiten Teil, dem Mikrokosmus, der Natura an, dafs sie zum Schlufs noch den Menschen schaffen wolle, doch werde sie selber nur den Samen der menschlichen Seele hergeben. Ihr wiederholtes Velle Dei besteht darin (S. 36. 39), dafs die »sodalis societas« der Natura, der Urania und der Physis den terrenus homo in terris herstelle (S. 36 f.). Nun eilt die Natura zu den »axes astriferi«, wo Urania nach den Gestirnen schaut[2]). Im Heiligtum des höchsten Gottes Tugaton (o. S. 47), der mit

---

[1]) Ovid. Metam. 1, 28: nam caelo terras et terris abscidit undas (deus) und 1, 32: sic ubi dispositam quisquis fuit ille deorum, congeriem secuit sectamque in membra redegit. [2]) Theologi quoque novem Musas octo sphaerarum musicos cantus et unam maximam concinentiam, quae confit ex omnibus, esse voluerunt. Unde Hesiodus in Theogonia sua octavam Musam Uraniam vocat, quia post septem vagas, quae subjectae sunt, octava stellifera sphaera superposita proprio nomine coelum vocatur (Macrob. comm. in Somn.-Scip. L. II. c. 3). Die Urania und Philosophia treten auch im Mythologicon des Fulgentius redend auf.

dreifacher Majestät auf Sitzen von unnahbarem Glanze thront, empfehlen die Beiden ihre Reise dessen Schutz (S. 41), passieren dann den grausamen greisen Oyarsis Saturn und die andern Planetengötter, zuletzt die »Luna consectatrix solisque pedissequa« (S. 47), deren »Potestas« (S. 47. 51) erwähnt wird. An deren Reichsgrenze werden sie von Tausenden von Geistern, halb englischer, halb menschlicher Natur begrüfst, treffen weiter unten die bösen Geister der Mitte der Luft und die Erdgeister, die Silvani, Panes et Nerei (sic). Endlich erreichen sie im Osten das nach der Fülle der Gräser genannte Granusion, voll duftiger Heilkräuter und ewiger Frühlingsluft, den Wohnsitz der Physis und ihrer Töchter Theorica und Practica [1]). Da erscheint auch die Nus, um die Seele beizusteuern. Urania besorgt deren Komposition, Physis die des Körpers, Natura die Verbindung beider. Aus den Überbleibseln der Elemente wird so der erste Mensch geschaffen.

Zwei auf lehrhafte Verbreitung ihrer Ansichten bedachte Theologen desselben Glaubens, desselben Landes, desselben Zeitalters, stellen in derselben Sprache, nach wesentlich denselben Quellen, zwei Schöpfungsbilder dar, einander so unähnlich, dafs man sie für Erzeugnisse zweier ganz verschiedener Lebenskreise, Bekenntnisse, Länder und Jahrhunderte, fast für Darstellungen ganz verschiedener Gegenstände halten möchte. Aber aus dem vieltönigen und vielfach einander widerstreitenden Gewirr der Stimmen dieser und der anderen mittelalterlichen Kosmogoniker hört man doch immer deutlich das eine oder das andere der beiden Leitmotive heraus, die mosaische Genesis oder den platonischen Timaeus, oder meistens abwechselnd beide. Alle verkünden doch übereinstimmend, dafs die Schöpfung der ganzen Welt von der Gottheit, mag sie nun in einer Person oder in mehreren Personen auftreten oder gar von himmlischen Helfern unterstützt sein, ausgieng, dafs im Anfang ein Nichts oder eine dunkle, ungeordnete, bösartige Masse war, dafs Gott zuerst den Himmel, dann die Erde, dann

[1]) Bernhard ahmt hier den Boëthius nach, der in seiner Consolatio Philosophiae die Philosophie beschreibt, wie Bernhard die Physis. In den untersten Saum ihres Gewandes war ein Π, im höchsten ein Θ eingewebt, das Zeichen der praktischen und das der theoretischen Philosophie.

die Gestirne, dafs er darauf die Lebewesen, die bald nach ihren Hauptgattungen, bald nur in der Menschengattung vorgeführt werden, und zwar diese öfter nicht er allein, sondern mit Beihülfe anderer schuf.

Schon dieser Inhalt und diese Ordnung, die nach unserer historischen Kenntnis nicht in Indogermanien, sondern in Babylonien festgestellt und nur durch die Bibel und den Timaeus dem Abendlande vermittelt worden sind, stempeln jede mittelalterliche Kosmogonie desselben unbedingt zu einer christlichen, mag ihre Sprache, Form und Ausdrucksweise sein, welche sie wolle, sogar trotz einer einzelnen Inhaltsabweichung, einer Lücke oder gar eines Verstofses wider die Reihenfolge. Der aufmerksame Prüfer des Ideenganges der mittelalterlichen Kosmogonie und des der Völuspa mufs schon jetzt geneigt sein, dies Gedicht ohne sonderliches Sträuben aus seiner nordischen Isolierung zu erlösen und den vielen seinesgleichen in der abendländischen Litteratur anzuschliefsen. Denn man wird der nordischen Sprache und Poesie doch nicht verwehren wollen, was sich die anderen Europas erlaubt haben: die christliche Schöpfungsgeschichte in ihre Laute und ihren Stil zu bannen! Wie darf der heidnische Mythenschein, den ein paar heidnisch klingende Kenningar und die Nennung mehrerer Götter der Völuspa verleihen, uns noch täuschen, nachdem wir ihn über einen grofsen Teil der christlichen Poesie und insbesondere der kirchlichen Schöpfungslehre und dem entsprechend auch über die christliche Skaldendichtung ausgebreitet gefunden haben. Der Poesie war auch damals immer noch mehr Gedanken- und Bilderfreiheit vergönnt als der Prosa. Das lehrt z. B. die Schulgeschichte von Chartres. Bernhard Sylvesters einer Schüler, Wilhelm von Conches, nahm seine platonistische Philosophia mundi aus Angst vor kirchlicher Strafe in seiner Philosophia secunda, dem Dragmatikon, zurück. Sein anderer Schüler, der Bischof von Poitiers, Gilbert de la Porrée, mufste auf Drängen Bernhards von Clairvaux (1146) versprechen, die Ketzereien aus seinem Kommentar zum Pseudo-Boethius auszumerzen[1]). Dagegen hinderte man ihres Lehrers weit heid-

[1]) Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung 2, 4 ff. 309. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit 4, 316. Prantl, Gesch. d. Logik 2, 59. 108.

nischer sich geberdende Mundi Universitas durchaus nicht, eines der gelesensten und gefeiertsten Bücher im 12. Jahrhundert zu werden[1]). Wie viel ungefährlicher war das Unternehmen eines Isländers, auf seiner abgelegenen Insel all die sinnvollen und wundersamen kosmogonischen Ideen seiner Zeit in sein geliebtes, der übrigen Welt unverständliches Nordisch zu übertragen und sie, in die herkömmlichen heidnischen Kenningar und Heiti eingekleidet, gleichsam dem Glauben der Vorfahren einzuverleiben. Und dafs der Völuspaverfasser wirklich, wie eigenartig immer, nur fremde Ideen bearbeitete, von denen keine aus dem germanischen Mythus, sondern welche alle samt den andern eddischen Schöpfungsnachrichten aus der reichen Vorratskammer der christlichen Kosmogonie genommen wurden, und zwar in der Völuspa mit strengerer Beobachtung der kanonischen Reihenfolge der Schöpfungswerke, als sie z. B. die offenkundig christlichen Schilderungen des Alcimus Avitus, des ags. Genesisdichters und Bernhards von Chartres für nötig hielten, das wird aus den folgenden Nachweisen klar werden.

4.

Die mittelalterliche Kosmogonie zerfiel nach Obigem (o. S. 38) in sieben Abschnitte, eine Vorschöpfung und sechs Schöpfungstage, die auch in der Völuspa bei genauerer Betrachtung deutlich zu erkennen sind.

a) Die Vorschöpfung.

Genesis 1, 1: In principio creavit Deus caelum et terram, vgl. Timaeus 30: Im Anfang schuf Gott die geistige Welt.

1. Hljóþs biþk allar — helgar kinder,
meire ok minne — mǫgo Heimdallar:
viltu, at ek, Valfaþer, — vel fyr telja
forn spjǫll fira, — þaus fremst of man.

2. Ek man jǫtna — ár of borna,
þás forþom mik — fœdda hǫfþo;
nio mank heima, — nio ſviþe (?),
mjǫtviþ mæran — fyr mold neþan.

[1]) Ausgabe Barach-Wrobel S. XIX.

D. h. 1. Um Gehör bitte ich alle heiligen Menschenkinder, hohe und niedere Söhne Heimdalls. Du willst, Walvater, dafs ich genau erzähle die alten Geschichten der Menschen, deren ich von Anfang gedenke. 2. Ich gedenke der Riesen, der früh geborenen, die einst mich aufgezogen (erzeugt) hatten. Ich gedenke der neun Heime, der neun Iviþe (?), des herrlichen Mafsbaums bis nieden unter die Erde.

Dem auffälligen Inhalt, wie der ebenso auffälligen monologischen Form nach hat der Anfang der Völuspa auf den ersten Blick mit dem angegebenen biblisch-platonischen Thema, das in epischem Stil vorgetragen zu werden pflegt, auch nicht das Geringste gemein. Dazu versetzen die Namen Heimdall, Walvater und die Riesen uns scheinbar mit einem gewaltigen Ruck tief ins innerste Glaubenswesen des Nordens und noch mehr die Person der Sprecherin, die Völva. Denn man glaubt in der feierlichen Anrede den Brustton uralter echtheidnischer Weissagung zu vernehmen. Aber der gewaltige Unterschied der nordischen und der biblisch-platonischen Schöpfungsgeschichte kann den nicht irre machen, der die hundert oft ebensoweit von einander abstehenden Formen der christlichen Kosmogonie des Mittelalters überblickt. Man vergleiche z. B. nur, wie Honorius und wie Bernhard Sylvester gerade den Schöpfungsanfang behandeln (o. S. 46. 50). Das »in principio creavit Deus caelum et terram« illustriert die altbyzantinische Cottonbibel im 5. oder 6. Jahrhundert und ebenso die Mosaik der S. Markuskirche zu Venedig aus dem 13. Jahrhundert durch eine christusartige Figur, vor der drei Engel schwebenden Fufses nach einem Baumgarten eilen (o. S. 43). Denselben Vers erläutert dagegen die Mosaik zu Monreale bei Palermo im 12. Jahrhundert durch die Darstellung Gottes, wie er einen Strahl aussendet, an dessen Spitze die Taube des heiligen Geistes über einem grofsen aus den Wellen auftauchenden Kopfe schwebt (u. S. 75). Man glaubt zwei völlig verschiedene Begebenheiten vor sich zu sehen. Jene heidnischen Namen und Begriffe aber sind, wie so viele andere der griechischen, römischen und nordischen Heidendichtung als brauchbare Ornamente von der christlichen Poesie übernommen worden (o. S. 22), und vollends die Völva selber erweckt die gerechtesten Zweifel an ihrem Heidentum.

Von dem Namen »Völva« bezaubert, hat man ganz versäumt, sich darauf zu besinnen, ob denn die Erfindung eines Wesens von solcher die ganze Weltgeschichte umspannenden Sehkraft unter Germanen oder auch unter Indogermanen überhaupt nur möglich war. Die gesamte Prophetie der klassischen Völker und wahrscheinlich auch die der Arier, selbst die heidnisch-sibyllinische, beschränkte sich meistens auf das enge Interessengebiet des Einzelnen, der Familie, der Stadt und des Stammes und gieng nie über nationale und patriotische Zwecke hinaus. Eine nur scheinbare Ausnahme macht das »rarum genus« derjenigen, die dereinstige Weltfluten und Weltbrände verkündeten. Aber sie bedienten sich, wie Cicero sagt, der »divinatio naturalis«, keiner eigentlichen Weissagung, d. h. sie waren nicht von Gott, sondern von ihrem Nachdenken über die Natur geleitet[1]). Es handelt sich also um physikalische Hypothesen gewisser Philosophenschulen. Auch die Berichterstatter über germanische Dinge erwähnen zwar manche deutsche Seherinnen, eine derartige aber, wie unsere Völva, nirgendwo. Die gefeierte Brukterin Veleda gab Auskunft über den Krieg, in den ihr Volk mit den Römern verwickelt war. Chlodwigs Mutter, die Thüringerin Basina, zeigte nach Fredegar in einer Vision ihrem Gemahl die Zukunft des Merovingerhauses. Von den nordischen Völur, über die uns zahlreiche Sagas und Geschichtswerke unterrichten, hat keine auch nur annähernd Veledas göttliches Ansehen gewonnen. Die geachtetste war die Isländerin Thordis von Spakonufell in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, der sogar in schweren Rechtssachen das Schiedsrichteramt übertragen wurde. Zu ihrer Zeit wirkten in Norwegen und Island auch die Völur Heiðr und Oddbjörg[2]), und um das Jahr 1000 zogen andere Völur sowohl in Dänemark, wie in Grönland um[3]). Olaf der Heilige soll zwar im 12. Jahrhundert die Völur und Zauberer ausgerottet haben, aber noch die isländischen und norwegischen Rechte des 12. Jahrhunderts haben fortwährend das mit ihnen verknüpfte Zauberwesen zu bekämpfen. Auf Island blühte es durch alle Jahrhunderte fort, und noch in dem unsrigen war

[1]) Cicero de divinat. I. c. 49. [2]) Maurer, Bekehrung d. norweg. Stammes 2, 146, vgl. 1, 202 f. 2, 133 f. [3]) a. O. 2, 408. 1, 445. 479.

das Andenken an die Völur nicht erloschen. Man zeigt dort noch heute das Völvuleiði, das Grab einer Wahrsagerin, und weiſs von ihren Aussprüchen zu erzählen[1]). Aber alle diese Weiber stehen tief unter einer Veleda und noch viel tiefer unter der Seherin, der die Völuspa in den Mund gelegt ist. Denn jene sagen in den Häusern Einzelnen oder einzelnen Familien kommende Witterung und Ernte, zukünftige Familienereignisse und höchstens noch Krieg oder Frieden voraus. Die Völva prophezeit auch einem ins Feld ziehenden Krieger den Tod oder empfiehlt einem Auswanderer einen Ort zur Ansiedlung[2]). Unser Dichter kennt auch recht wol jene niedrigere Art der Völur, denn in der 22. Strophe zieht die »velspá vǫlva Heiðr« zauberkundig von Haus zu Haus.

Um so greller sticht von einer solchen die Sprecherin unseres Gedichtes ab, die, an das ganze Menschengeschlecht gewendet, eine Überschau über das Schicksal der Welt von ihrem Uranfang bis zu ihrem Untergang und ihrer Wiedergeburt giebt. Wenn jene heidnische Völva unter ihren Landsleuten handelt und wandelt, von ihnen geehrt oder auch nur beschenkt, zuweilen sogar gestraft, so merkt man ihr gar wenig Überirdisches an, und selbst ihre Herkunft von dem (Waldriesen) Viðolfr, falls das Hyndlulied 33 sie mit Recht behauptet, kann nur als Prahlerei gelten. Aber himmelhoch darüber steht unsere Völva als Vollstreckerin des Willens Walvaters, als Tochter oder Genossin der Urriesen, als ein Weib, das die allerfrühsten Schöpfungsakte miterlebt hat. Hat die Phantasie des Dichters den alten unscheinbaren Völvatypus so imponierend gesteigert, oder schwebte ihm eine ganz andersartige, fremde Seherin vor?

Alles, was er uns von ihr erzählt, und die Geschichte des Weissagewesens spricht für die zweite Annahme. Erst muſsten auch indogermanische Menschen durch die gewaltige Prophetie des alten Bundes und durch die Apokalypse im Tiefsten erschüttert worden sein, bevor unter ihnen ähnliche über verschiedene Völker und Zeiten ausgedehnte, gottgewollte Fern-

---

[1]) Arnason, Izl. Thjóðsögur 2, 81 ff. 1, 428 ff. 440. [2]) Corp. poet. 2, 355. Landnamab. III. 2.

blicke möglich waren, wie sie z. B. schon in den hellenistischen Sibyllenorakeln gewagt wurden. Die Sibylle erklärt, dafs sie als *μεγάλου θεοῦ φάτις* der ganzen Welt alles von der Weltschöpfung an bis zu den bevorstehenden Katastrophen genau weissagen werde [1]), und sie erfüllt ihr Versprechen in griechischen, mit mancherlei heidnischen Ausdrücken, Bildern und Vorstellungen geschmückten Hexametern. Im 4. Jahrhundert fleht die Römerin Proba den Allmächtigen an, ihren Geist zu öffnen, »arcana ut possim vatis Proba cuncta referre« (v. 12). »Nam memini veterum volvens monumenta virorum Musaeum ante omnes vestrum cecinisse per orbem, quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur« (v. 35). In mehreren hundert virgilianischen Hexametern, welche Namen wie Olympus, Tartara, Erebus, Aurora und Nereus nicht scheuen, besingt die Seherin, die hier die Sprüche des Musaeus mit den christlichen Sibyllenorakeln verwechselt, die Schöpfung vom Chaos an, dann den Sündenfall, die Sintflut, die Knechtschaft in Ägypten, endlich die Geschichte des Herrn bis zu seiner Himmelfahrt [2]). Wenn ich früher eine gewisse Familienähnlichkeit der isländischen Völva, die doch auch nach dem Willen Gottes allen Menschen alles von Anfang bis zu Ende genau erzählen, mit der morgenländischen Sibylle zugab, aber ihre direkte Herkunft von dieser ablehnte [3]), so war ich vollkommen in meinem Recht. Denn allerdings ist die Völva nicht nach der Sibylle, sondern nach deren Mutter, der biblischen Sapientia, gestaltet worden. Der Völuspadichter tat einen ähnlich glücklichen Griff in den Hausrat dieser Sapientia, um seine Völva aus der heimischen Niedrigkeit zu erheben, wie jene sibyllinischen Orakeldichter, um ihren Seherinnen einen höheren Glanz zu verleihen. Weder diese Sibylle, noch unsre Völva sind gottbegeisterte Frauen aus dem Volke; jene ist eine christliche Pseudosibylle, wie diese eine christliche Pseudovölva, und beide sind nur Wortführerinnen eines litterarisch höchst gebildeten, mit fremder theologischer Weisheit wol vertrauten Dichters.

---

[1]) Meyer, Völuspa S. 13. [2]) Corpus scriptorum ecclesiast. Vindob. 16, 524. 569 ff. [3]) a. O. S. 14.

Die Sapientia des Alten Testaments hat schon früh die Einbildungskraft der um Juda angesessenen Völker lebhaft aufgeregt. Im Hiob als Verkörperung der Weisheit Gottes leise angedeutet, nahm sie in den späteren, mehr oder minder hellenistischen Schriften: den Sprüchen und dem Prediger Salomonis, dem Buch der Weisheit und in Jesus Sirach, immer mehr die Züge einer neben Gott thronenden gewaltigen Frau an (s. o. S. 38). So gieng sie in den persischen Glauben als Weisheit des guten Geistes Vohumanô über, die zuerst mit Ahura Mazda vor allen himmlischen Wesen war, und mit deren Hülfe dieser alles schuf und erhielt[1]). Die hellenistischen Orakeldichter erfüllten die ursprünglich heidnische Sibylle, die blofse Verkünderin des Schicksals eines einzelnen Reichs oder gar einer Stadt, mit dem neuen, die Welt von ihrem Anfang bis zu ihrem Untergang überschauenden Geist der biblischen Sapientia[2]). Die Gnostiker und die verwandten Sektirer (s. o. S. 39. 44) machten eine Mutter aller Lebewesen aus ihr, die mit dem Chaos und der Welt allerhand abenteuerliche Verbindungen eingieng und in zahlreiche Hypostasen sich proteusartig auflöste[3]). Die von Augustinus beim ersten Genesisverse: »In principio creavit Deus« etc. aufgeworfene und von vielen anderen, wie z. B. Honorius, wiederholte Frage, ob denn der Prophet Moses zugegen gewesen sei, als Gott Himmel und Erde schuf, wird von ihnen verneint und hinzugefügt: »Damals war die Sapientia, die nach Sap. 7, 27 sich in die heiligen Seelen (animae) durch die Völker hin überträgt (o. S. 39). Sie ist also nicht nur Teilhaberin an der Schöpfung, sondern auch die Verkünderin derselben an die Menschen. Ruft sie doch auch: »O viri, ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum, audite« und wiederholt »Nunc ergo, filii, audite me«[4]). »In omni populo steti et in omni genti primatum habui et omnium excellentium et humilium corda virtute calcavi et in his omnibus requiem quaesivi«[5]). So ruft die Völva: »Um Gehör bitte ich alle heiligen Wesen, hohe und niedere Söhne Heimdalls, das heifst

---

1) Spiegel, Eranische Altertumskunde 2, 34. 2) Schürer a. O. 2, 756. 3) Vgl. z. B. Irenaeus c. haeres. I. 24, 3. 30, Massuetus (Migne Patrol. graeca 8, 23 ff., und E. W. Möller a. O. S. 258. 269. 420. 4) Sprüche 8, 4. 6. 32. 5) Jes. Sirach 24, 9—11.

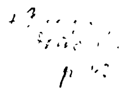
alle Menschen«. »Omnium Dominus dilexit illam (Sapientiam); contubernium habens Dei doctrix est disciplinae Dei et electrix operum illius, sedium Dei assistrix, dilectio Dei honorabilis, quae cum electis feminis graditur«[1]). Aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen, die vor aller Creatur Erstgeborene, der Hauch der Kraft Gottes[2]), ist die Sapientia oder Providentia die Voluntas Dei und führt Gottes Willen aus[3]). Sie kennt die cogitationes hominum und das initium temporum[4]). So sagt auch die Völva, dafs Valfǫdr es wolle, dafs sie die alten Geschichten der Menschen, deren sie von Anfang gedenkt, verkünde; in Valfǫdr mag der Völuspadichter bereits denselben Doppelsinn gelegt haben, wie Snorre[5]), nach welchem Odin diesen Namen hat, weil seine Wunschsöhne (óskasynir) alle im Wal Gefallene sind, d. h. auch den Sinn, der dem Begriffe des seine Tochter Weisheit, die Wahlfrau, liebenden Gottes nahekommt.

Auch die wundersamen Beziehungen und Kunden, deren sich die Völva in der 2. Strophe rühmt, hat sie der Sapientia entlehnt. Denn diese gehört der allerältesten Zeit, der ersten Urschöpfung an, wie die nordische Seherin hier noch vor der Zeit Ymirs auftritt, die sie erst in der 3. Strophe schildert. Als Gott den Regen und Stürmen Gesetze und Wege wies, da »vidit Sapientiam et enarravit et praeparavit et investigavit«[6]). »Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam terra fieret. Nondum erant abyssi et ego jam concepta eram . . . ante colles ego parturiebar. Quando praeparabat caelos, aderam . . ., quando appendebat fundamenta terrae. Cum eo eorum cuncta componens et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum; et deliciae meae, esse cum filiis hominum«[7]). Sie versteht aber unter diesen namentlich den »pater orbis terrarum, qui primus formatus est a Deo«, Adam und die Giganten. Denn sie war auch in der Arche bei Noah, der zu den Zeiten der Giganten lebte, »qui ab initio fuerunt«.

---

[1]) Sap. 8, 3 ff. 9, 4. Jes. Sir. 1, 14. 16. [2]) Jes. Sirach 24, 5. Sap. 7, 25. [3]) Chalcidius a. a. O. S. 204. 228. [4]) Sap. 7, 20. 18. [5]) Edda 1, 86. [6]) Hiob 28, 26 ff. [7]) Sprüche 8, 22 ff.

Diese zwar »non habuerunt Sapientiam«[1]), aber Noah, ihr Zeitgenosse, hatte sie doch. So gab sich auch die orakelnde Sibylle für eine Schwiegertochter Noahs, eines der *παλαιγενέων Τιτήνων ἠδέ τε Γιγάντων* aus[2]). Sie kannte die »dispositio orbis terrarum« (o. S. 39) und zählte den Sand des Meeres und mafs die Höhe des Himmels, die Breite der Erde und die Tiefe des Abgrundes, vgl. »gyrum caeli cirucivi sola (Sapientia) et profundum abyssi penetravi, in fluctibus maris ambulavi et in omni terra steti«[3]). Darum erinnert sich nun auch die Völva der im Anfang geborenen Riesen, die auch sie erzogen oder erzeugt haben, vgl. die aus den Quellen der Ewigkeit genährte oder geborene Sapientia Bernhards von Chartres (o. S. 50). Darum kennt auch sie die Einteilung der Welt in ihre neun Heime und neun Iviþe und den Mafsbaum, der bis unter die Erde hinabreicht. Und wenn im übrigen der Völuspadichter in seiner Nachbildung der Sapientia vor den anderen Nachbildnern derselben sich durch einen engeren Anschlufs an die plastische Charakteristik der Bibel auszeichnet, so umschreibt er doch in den beiden letzten Zeilen der 2. Strophe die Welteinrichtung im gelehrteren Stil der mittelalterlichen Theologie, welche dieselbe mit den Hauptereignissen der Urschöpfung verknüpfte. Denn neun aus der heidnischen Vorstellung völlig unerklärbare Heime setzte er an, weil noch vor dem Beginn der eigentlichen sichtbaren Schöpfung, wie wir wissen, die Kirchenväter und sonstigen Kirchenschriftsteller, Philosophen und Genesisdichter übereinstimmend Gott die neun Engelordnungen schaffen liefsen (o. S. 43). Die Sapientia war da, als Gott die Himmel vorbereitete, mit deren Namen nach Honorius auch die Engel bezeichnet wurden: »Angeli quoque sunt coeli appellati«[4]). Neun Himmel nahm man auch schon zu Augustinus Zeit an[5]).



[1]) Sapientia 10, 1 ff. Genesis 6, 4. Baruch 3, 26 ff. [2]) Sibyll. Orakel 1, 289. 124. 2, 232. Schol. Plat. Phaedr. ed. Bekker 2, 315 (Alexandre Excursus ad Orac. Sibyllina 399). In des Bischofs Avitus Spiritalis historiae Gestae l. IV. um 500 heifst Noah heros. [3]) Jesus Sirach 1, 2. 24, 8 ff. [4]) Speculum ecclesiae (Migne 172, 959). Die Valentinianer nahmen 7 Himmel an, die sie für Engel hielten (Iren. c. haer. I. 5, 2). [5]) De Genesi XII. 17. Nach Basilides und anderen Ketzern schaffen sogar die Engel den Himmel oder vielmehr die Himmel, deren Zahl bei jenem sogar auf 365 steigt (Irenaeus c. haer. I. 24. 3).

Es ist also aufser Frage, dafs die neun vorweltlichen Heime, deren die Völva sich erinnert, die neun Engelhimmel sind, die auch die Sapientia werden sah.

Soll man das folgende dunkle oder wol sinnlose ſviþe R ſviþjur H für eine Tautologie der neun Heime halten? Das entspricht nicht der Tendenz dieser und der nächsten Zeile, in der die Seherin offenbar ihre Kenntnis der verschiedenen Weltteile verkünden will. Da wären den neun überirdischen Himmelswelten gegenüber nur noch neun Erdenwelten zu nennen, die aber nicht bekannt sind, und neun unterirdische Höllenwelten, die sehr wol bekannt sind, und auch jene vorbildliche Sapientia durchmafs aufser der Höhe des Himmels nicht nur die Breite der Erde, sondern auch die Tiefe des Abgrunds (o. S. 61).

Wie ein später Nachklang jenes furchtbaren Kampfes Gottes mit den treulosen Göttern und Dämonen, der noch vor der babylonischen Schöpfung begann und mit dem Sturz und der Fesselung derselben endete (o. S. 33), mutet uns der Sturz der abtrünnigen Engel durch Gott vor der christlichen Schöpfung an, der z. B. in der ags. Genesis und ihren Illustrationen und in denen zu Älfrics Heptateuch dieselbe beginnt[1]. Schon Augustinus stellte in seiner Schöpfungsgeschichte der höheren Lichtwelt der Engel sofort die finsteren »ima hujus mundi« gegenüber, in welche die abtrünnigen Engel hinabgestofsen wurden, und noch entschiedener Honorius den neun Engelwohnungen den Infernus mit seinen neun Abteilungen. Wenigstens setzte er in den eigentlichen Infernus, den inferior, neun Strafarten hinein[2], welche Angabe mir mit Unrecht bestritten worden ist. Offenbar folgte auch die übrige eddische Überlieferung dieser Tradition. Denn die honorianische Doppelteilung der Hölle in einen superior und inferior infernus und des letzten in 9 Straförter kehrt in der Einteilung der Hölle in Hel und Niflhel und dieser in neun »Heime« oder »Vister« wieder[3]. Wegen des letzten Aus-

---

[1]) Tikkanen, Die Genesismosaiken S. 122. 124. [2]) Augustin. Civ. Dei XI. c. 32 ff. Honor. Elucid. 3, 4 (Migne 172. 1159), vgl. den mit neun Windungen die Unterwelt umgebenden Styxflufs Aen. 6, 439 und Servius zu der Stelle. [3]) Snorre Edda 1, 38. 106. Baldrsdr. 2—7. Vafþr. 43. Meyer, Völuspa S. 40 ff.

drucks für Höllenräume habe ich die Änderung der unverständlichen Lesart ſviþe, ſviþjur in ſvister vorgeschlagen, das jenen vister gleichbedeutend ist. Diese Änderung scheint mir sowol der übrigen eddischen Überlieferung, als auch der kirchlichen Sapientiaauffassung vollkommen angemessen zu sein. Die Völva-Sapientia kennt von ihrer Urzeit her die neun Himmel und die neun Höllen und, wie sie nun weiter meldet, alles, was dazwischen liegt, oder das All überhaupt.

Denn man kann hier allerdings schwanken, ob mit dem »maeren Mafsbaum«, der bis tief unter die Erde reicht, der ungeheure indogermanische Wolkenbaum gemeint sei, der bei den Indern, Persern, Slawen und Germanen offenbar eine grofse Rolle spielte, oder doch auch wieder ein fremdartiger, die Welt symbolisierender Baum[1]). Gegen jenen spricht, dafs an ihm nirgendwo die Eigentümlichkeit des Messens oder eine kosmische Bedeutung bemerkt wird, während der Orient und später auch das Christentum derartige symbolische Bäume wol kannte. Der vielfach von orientalischen Ideen beeinflufste Pherecydes nannte die Welt bereits eine *ὑπόπτερος δρῦς*, die ihre Zweige über die Erde ausbreitete[2]), Philo einen Baum, dessen Wurzel Erde und Wasser, dessen Zweige Luft und Feuer und dessen Umgebung der Äther bilde[3]). Die gnostischen Simonianer verglichen das All mit dem grofsen, von Nebukadnezar im Traume gesehenen Baum, von dem alles Fleisch genährt ward[4]). Diesen kosmischen Baum fanden die Christen dann im Kreuze wieder, und schon bei Augustin[5]) strebt dessen oberer Teil zu den Himmeln, haftet der unterste in der Erde und dringt in die Hölle hinab. Er breitet sich über die Erde nach allen Seiten aus, und das um 400 entstandene Gedicht eines Unbekannten »de cruce« schildert das Kreuz als einen Baum, der sein heiliges Haupt im Himmel verbirgt und seine in zwölf Zweige verwandelten beiden Arme über den ganzen Erdkreis ausbreitet[6]). Scotus Erigena nannte Christus das *Πᾶν ξύλον* i. e. omne lignum und rief aus »ecce crucis lignum

---

[1]) Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 5, 89. Völuspa S. 48. [2]) Clem. Alexandr., Strom. 6, 6. [3]) Philo de Plantatione 1 f. [4]) E. W. Möller, Gesch. d. Kosmologie S. 291. [5]) Sermo I. in Vigilia Pentecostes no. 181 [6]) Ebert, Allgem. Gesch. d. Litteratur d. Mittelalters 1, [2] 315.

quadratum continet orbem«[1]). Da nun dieser Kreuzesbaum nobilis, edel, victoriosa und namentlich im Angelsächsischen wiederholt mære treó, mære tâcen, mærost beáma[2]) heifst, seine vier dimensiones viel besprochen, zu des Honorius Zeit ein eigenes Buch de mensuratione crucis geschrieben und das Kreuz von ihm selber eine Norma genannt wurde[3]), so scheint allerdings auch der mære Mafsbaum der Völuspa der christlichen Anschauung entnommen und vor allem auch die Breite der Erde zu bedeuten, die noch fehlte, um die Völva auch in dieser Beziehung der Sapientia ganz gleich zu stellen, die ja die Höhe des Himmels, die Breite der Erde und die Tiefe des Abgrunds durchmessen hatte (o. S. 61). Es ist also auch in dieser letzten wie in der vorletzten Zeile der 2. Strophe die alttestamentliche Sapientia nur christianisiert worden durch die genauere Charakterisierung des Himmels als der neun Engelshimmel, der Tiefe des Abgrunds als der neun Höllenräume und der Breite der Erde als des die ganze Breite der Erde umfassenden berühmten Kreuzesbaumes.

Wenn demnach die Völva der Völuspa in ihren wesentlichen Zügen, in ihrem Drange, dem ganzen Menschengeschlecht das ganze Weltschicksal zu verkünden, und in ihrer Eigenschaft als einer Vollstreckerin des göttlichen Willens, die den Urriesen gleichaltrig die ersten Schöpfungsakte miterlebte, sich als Abbild der christlichen Sapientia herausgestellt und sich hoch über die heidnischen Völur erhoben hat, so kann sie nun auch ganz folgerichtig deren Stellung als Weissagerin an der Spitze kosmogonischer oder doch durch eine Kosmogonie eingeleiteter Werke einnehmen. Unter dem Namen Sibylle erhält sie denn auch wirklich diesen Platz in einem oder dem andern sibyllinischen Orakel, unter dem Namen Nus, Providentia, Sapientia in Bernhards Mundi Universitas (o. S. 50), unter dem Namen Völva in der Völuspa. In der Tat kaum das kleinste germanische Fältchen ist in der Miene der Völva zu entdecken, aber dem nordischen Dichter bleibt der Ruhm, dieser nur mit einem nordischen Namen versehenen, aber durch und durch

[1]) Divis. nat. 5, 38. Carmen I. De Christo crucifixo (Schlüter S. 586. 593), vgl. aufserdem Müllenhoff-Scherer, Denkm.[2] S. 407. [2]) Elene 214. 1225. 1913. Andreas 1340. [3]) Meyer, Völuspa S. 49.

christlichen Gestalt eine feierliche Wucht des Auftretens verliehen zu haben, die kaum einer ihrer Vorgängerinnen in dem Maſse eigen ist.

Doch ehe wir ihre Aussprüche weiter deuten, müssen wir uns erinnern, daſs die Urschöpfungsgeschichte der beiden ersten Völuspastrophen nicht die einzige ihrer Art in der eddischen Überlieferung ist. Das Hyndlulied Str. 37 (Vsp. en sk. 8) weiſs von einem andern Urwesen als der Völva:

	Varþ einn borenn	í árdaga
	rammaukenn mjǫk	ragna kindar;
	nio báro þann,	nadgǫfgan mann,
	jǫtna meyjar	viþ jarþar þrǫm.
39	Sá vas aukenn	jarþar megne,
	svalkǫldom sæ	ok sónardreyra, . .
	þann kveþa stille	stóraudgastan,
	sif sifjaþan	sjǫtom gǫrvǫllom [1]).

Der Verfasser der groſsen Völuspa hatte in die Charakteristik seiner christlichen, uranfänglich bei Gott lebenden und zugleich weissagenden Sapientia einige andere christliche Züge von der Schöpfung der geistigen Himmel und der Hölle und Erde verflochten, der Verfasser der kleinen Völuspa, der jene Hyndluliedsstrophen angehören, stellte sein Urschöpfungsbild aus einem andern christlichen Gedankenmaterial her. Christus ist das »principium« der Welt; er wird hier Heimdall genannt, wie ich früher begründet habe [2]). Nur einzelne Nachträge füge ich zusammenfassend bei. Heidnisch sind Heimdalls neun Mütter, deren Namen in der fortgelassenen 38. Strophe aufgezählt werden, und seine Geburt am Erdenrande, die sich aus der Natur eines Regenbogengottes begreift. Im übrigen sind die Strophen ganz christlich und werden von dem johanneischen Evangelium und dem 1. Kapitel des Colosserbriefes beherrscht (o. S. 40). Der schöne und treffende Name des Regenbogengottes Heimdall d. i. der Weltleuchtende eignete sich

[1]) D. h. es wurde Einer geboren in der Urzeit, wunderkräftig von Göttergeschlecht, neun gebaren den speerberühmten Mann, Riesenmädchen an der Erde Rand. Er war genährt von der Kraft der Erde, der kühlen See und vom Sühnblute, den nennen sie den schwerreichsten Fürsten, den allen Völkern verwandten Verwandten. [2]) Meyer, Vsp. 21 f. 26 f.

auch vorzüglich für Christus, den der Evangelist die lux mundi nannte. Von dem spät und nur im Norden erdachten unbedeutenden Gotte aber können unmöglich all die grofsen und geheimnisvollen Dinge und Eigenschaften ausgesagt sein, die jene Strophen von ihm melden, während sie alle dem Heiland durchaus angemessen sind. Gerade das johanneische Evangelium hebt einzig seine Urgeburt hervor. Mag man nun das »einn« der ersten Zeile »unicus« oder »quidam« übersetzen, dem Dichter wird dabei der Unigenitus eben dieses Evangeliums ebenso stark ins Ohr geklungen haben, wie beim »borenn í árdaga« dessen Primogenitus (o. S. 40), aber beide Epitheta konnte er in einem kurzen Verse kaum anders, als wie er getan, zusammenfassen. Die alles übertreffende Kraft des eben geborenen Jesuskindleins und die Teilnahme der drei Elemente, der Erde, des Wassers und des auch sonst wohl vom Sühnblut ersetzten Feuers, an seinem Gedeihen heben ebenfalls die christlichen Quellen hervor. An dies Sühnblut, das aus seiner vom Speer gestofsenen Wunde flofs, erinnerte schon das Beiwort »speerberühmt«, das für den durch ein Schwert ausgezeichneten Heidengott Heimdall möglichst unpassend ist. Nach allgemeinem Brauch heifst Christus ferner in Ausdrücken, die namentlich an 1. Timoth. 2,5, Coloss. 1, 15 ff. anklingen, der reichste Fürst, der mit allen Völkern durch Sippe verbundene Freund. Er ist ja der »pacificans per sanguinem crucis sive quae in terris, sive quae in caelis sunt. Voluit Deus notas facere divitias sacramenti hujus in gentibus, quod est Christus.« Er ist der »puer Emmanuel, qui reconciliavit nos Deo.« Nur seiner Identifizierung mit Christus verdankt endlich Heimdall, dafs seine Geburtsgeschichte nicht nur eine Kosmogonie, sondern eine ganze, bis zum Ende und zur Erneuerung der Dinge umfassende Kosmologie einleitet.

Aber nicht nur die christlichen Urwesen: die Sapientia und den Unigenitus und Primogenitus finden wir in den nordischen Schöpfungsbildern wieder, sondern auch die Voluntas (o. S. 40), den Genitor und Genitus (o. S. 41) und die heilige Dreifaltigkeit (o. S. 41), und zwar bei Snorre. Da dieser in der Gylfaginning c. 3 Himmel und Erde der Genesis 1, 1 nicht geistig, sondern sinnlich auffafste, liefs er sich auch nicht tiefer in die

Urschöpfung ein, doch bediente auch er sich wiederholt der ihrem Vorstellungskreise zugehörigen Begriffe. Bors Söhne, die in der Völuspa 4 als Himmel und Erde schaffende Götter auftreten, regieren nach Snorre ebenfalls nicht nur Himmel und Erde, sondern schaffen sie auch aus Ymirs Leibe, während an anderer Stelle Allfǫdr das All schafft und regiert[1]. Aber der mit Allfǫdr gleichgesetzte Odin oder Hár hat als Genossen Jafnhár und Þriđi neben sich, so wie Bors einer Sohn Odin zwei mitschaffende Brüder Vili und Vé. Niemand wird die Gleichheit dieser beiden Dreiheiten, noch ihre Herkunft aus der christlichen Dreifaltigkeit leugnen. Auch diese wurde schon bei der Schöpfung Himmels und der Erden tätig gedacht (o. S. 41); auch ihre einzelnen Personen tragen jene nordischen Namen, wie z. B. die Namen Hehr, Ebenhehr und das Dritte, oder Wille d. i. Vili und Heilig d. i. Vé[2]. Da nun der Wille Gott gleichaltrig, coaeternus war, und auch ohne den heiligen Geist allein neben Gott als Mitschöpfer in der mittelalterlichen Kosmogonie eine so bedeutsame Rolle spielte, so ist nicht zu verwundern, dafs er schon bei älteren Skalden Thjodolf und Egil Skallagrimsson, die bereits dem christlichen Einflufs ausgesetzt waren, Odins Bruder oder vielmehr Odin Vilis Bruder heifst[3]. Snorre betonte aufserdem die schöpferische Tätigkeit desselben und verband sie mit der des heiligen Geistes, doch ohne diesem fremden, abstrakten Paar weiteren Einflufs, auch nur Einlafs in seine Götterlisten zu gestatten.

Die hier hervortretende gelehrte Fortbildung fremder, bereits in die Skaldenpoesie eingedrungener Begriffe zeigt sich nun auch in dem angeblichen Vater dieser Dreifaltigkeit, Borr oder Burr, denn dieser kommt als Göttervater nur hier und im Hyndlulied 31 vor, und sein Vater Buri samt seinem Sohne erst bei Thorvald Blendaskald um 1120[4] und in jener Eddastelle 1, 46. Diese beiden Namen Borr und Buri, die fast ebenso unheidnisch farblos sind wie die ganz abstrakten Vili und Vé, können, da sie beide aus »bera hervorbringen« abzu-

---

[1]) E. 1, 46 s. o. S. 26. [2]) Meyer, Vsp. S. 297. [3]) Corp. poet. bor. 2, 250. [4]) Meyer, Vsp. S. 66.

leiten sind, nach ihrem Verhältnis zueinander und anderen germanischen Wortformen entsprechend wol nichts anderes bedeuten als den Erzeuger d. i. Vater und den Erzeugten d. i. Sohn. Auch diese Namen drängen uns in die christliche Urkosmogonie hinüber, in welcher der Genitor und Genitus, der Pater und Filius (o. S. 41), neben der Voluntas und dem Sanctus Spiritus als Hauptpersonen fortwährend genannt werden. In jener Snorrischen Genealogie Buri, Borr, Odin Vili Vé wurde also eine aus Gottvater und Gottsohn bestehende Familie willkürlich auf die aus den drei Personen der heiligen Dreieinigkeit zusammengesetzte Dreizahl gepfropft, deren Mittelpunkt Odin bildet, wie die angelsächsischen Königsstammtafeln willkürlich eine Götterascendenz und -descendenz in Woden zusammentreffen lassen. Und wie Snorre für seine Göttergenealogie verschiedene christliche Gottheitsbegriffe verwendet, so setzen die Angelsachsen den obersten Teil ihrer aufsteigenden Linie aus den biblischen Erzvätern zusammen, indem sie bis zu Noah, Adam, ja einmal sogar bis zu Christus, dem primus homo et pater noster, hinaufgreifen. Auch in dieser Tafel ist also Odin ein Nachkomme des Christus, also des Borr[1]). Eine spätere Liste der Vorfahren Harald Harfagris mischt dann heimische und fremde Götter- und Heroengenealogien bunt durcheinander, und so kommen denn auch darin zum Vorschein »Burri, er ver köllum Finn, Frialâfr, er v. k. Bors, Vôdhen, er v. k. Odhinn« [2]), Burri und Bors offenbar der Snorre Edda entlehnte, leere, beliebig verwendbare Namen. Also auch dieses Paar und seine schöpferische Sippe hat bis auf den viel mifsbrauchten Namen Odin nicht den geringsten volkstümlichen Halt und verdankt seinen Ursprung dem christlichen Schöpferpaare Genitor und Genitus.

Darnach ist die Vorschöpfungsgeschichte der Edda, in welchen Formen sie sich auch vorführen mag, durch und durch unheidnisch, durch und durch christlich. Die eigentliche Schöpfungsgesichte lehrt dasselbe.

---

[1]) J. Grimm, D. Mythol. 3, 379. 392. [2]) Fornaldarsögur 2, 13.

b) Erster Schöpfungstag.

Genesis 1, 2: Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae erant super faciem abyssi et Spiritus Dei ferebatur super aquas, vgl. Timaeus 30: Im Anfang ordnete Gott die ruhelos hin- und herflutende Materie.

Str. 3. Ár vas alda, þars Ymer byggþe,
vasa sandr né sær, né svalar unner,
jǫrþ fanzk æva, né uphimenn:
gap vas ginnunga, en gras hverge.

D. h. Der Beginn war's der Zeiten, in dem Ymir wohnte. Nicht war Sand, noch See, noch kühle Wogen, Erde gab es nicht, noch Himmel oben. Eine Kluft war der Klüfte, aber Gras nirgend.

Die wüste, leere Erde und den finsternisbedeckten Abgrund der Bibel erklärten zahlreiche Kirchenschriftsteller und unter ihnen auch Honorius (o. S. 37. 47) für das häfsliche Bild der formlosen Materie oder das Chaos der griechischen Kosmogonie. Diese beiden wesensgleichen Wesen übersetzt der Völuspaverfasser in Ymir und gap ginnunga. Wasser oder vielmehr eine uferlose, dunkle, trübe, flüssige Materie ist zwar nach beiden alten Schöpfungslehren schon im Anfang vorhanden, aber noch nicht als gesondertes Meer oder Element, weshalb es auch in der Völuspa heifst: »vasa sandr né sær, né svalar unner.« Und wie das Meer erst in Genesis 1, 7. 10 zum Vorschein kommt, so Himmel und Erde erst Genesis 1, 7 und 9, daher: »jǫrþ fanzk æva, né uphimenn«. Auch der fast kleinlich erscheinende Einzelzug, dafs damals das Gras noch nicht war, ist aus Genesis 1, 12: »protulit terra herbam virentem« vorweggenommen, aber hier ganz richtig in der verneinenden Form. Genau so ist er auch schon diesem feierlichen Beginn der Schöpfung z. B. in der ags. Genesis v. 103 ff. eingefügt worden:

Ne väs her þâ gyt nymđe heolstersceado (Finsterschatten)
viht gevorden, ac þes vîda grund
stôd deóp and dim drihtne fremde,
îdel and unnyt .... (Gott) geseah deorc gesveorc
semian sinnihte sveart under roderum
vonn and vêste.... Folde väs þâ gyt

gräs ungrêne: gârsecg þeahte
sveart sinnihte sîde and vîde
vonne vægas.

Auch der Platoniker Wilhelm von Conches vergifst bei der Schilderung des Chaos und seiner vier Elemente die Bemerkung nicht: »terra nec aliquo gramine ornata«[1]).

Die Völuspa gibt also die durch den Timaeus hie und da modifizierten Genesismotive des Schöpfungsbeginnes zuweilen poetisch frei, immer aber sachlich genau wieder. Für das griechische Chaos und den gähnenden leeren Raum konnte kaum eine treffendere Übersetzung gefunden werden als das gap ginnunga, die Gähnung der Gähnungen[2]). Nur ein einziger Hauptbegriff dieser Schöpfungspartie, die formlose Materie, hat noch nicht sein nordisches Gegenstück gefunden, wenn es nicht in dem räthselhaften Namen Ymir steckt. Ist aber die Identität der Materie und Ymirs dargetan, so mufs vollends jeder Zweifel über das Verhältnis des Völuspa zur christlichen Kosmogonie schwinden.

Obwol nun zunächst die Vergleichung einer Sache mit einer Person ihre Bedenken hat, so werden diese sofort dadurch gemildert, dafs einerseits die christlichen Aussagen über die Materie und andererseits die eddischen über Ymir in so reicher Fülle und Eigenart zu Gebote stehen, dafs ein solches Verfahren sich alsbald als berechtigt, oder verkehrt herausstellen mufs. Aus der Überlieferung aber ergibt sich nun in der Tat eine fast vollkommene Übereinstimmung zwischen dem Urstoff und dem Urriesen, welche sich auf die verschiedenartigsten Beziehungen beider, auf beider Ursprung, äufsere und innere Eigenschaften, Spröfslinge, Taten und Leiden und schliefsliche Verwendung nach ihrem Tode erstreckt. Ja, die Auffassung beider schwankt zwischen denselben denkbar stärksten Gegensätzen, nämlich zwischen einer vollständigen Personifizierung und einer vollständigen Leugnung ihres uranfänglichen Daseins, statt dessen nämlich hier, wie dort auch wohl das »Nichts« eingesetzt wird.

[1]) Philosophia mundi 1, 21 (Migne Patrol. lat. 172, 54). [2]) Die beiden Stämme »gap« und »ginn« ziehen sich gern an, vgl. »gapanda gin« Flat. 1, 530, »gaffen und gienen« bei Spee in Haupts Ztschr. 6, 257.

Alle diese höchst charakteristischen Ymirmerkmale stammen aber aus der christlichen Anschauung, nicht aus dem germanischen Mythus. Dieser erzählt freilich von einem Hymir in der Hymiskviđa und der Prosa-Edda, der in ein paar Handschriften derselben Eymir und Ymir heifst[1]). Aber ebenso wenig wie Götter, die nicht einmal eine Schutzwehr gegen die ihnen furchtbaren Riesen zu bauen vermögen, die aktive Rolle der Kosmosschöpfer beanspruchen dürfen (o. S. 27), ebensowenig kann jener Ymir des Thorsmythus die passive Rolle übernehmen, nach welcher aus seinem zerstückelten Körper der ganze Kosmos: Himmel und Erde, Meer und Midgard hergestellt wird. Denn das besteht alles schon bei Lebzeiten des Thorsfeindes Ymir. Thor verläfst Midgard und kehrt abends bei Ymir ein, der an einem von Rinderheerden beweideten Gestade wohnt und mit seinem Gaste das fischreiche Meer befährt, um von diesem schliefslich selber hineingestürzt zu werden. Dieser echte alte Ymirmythus steht also zu jenem kosmologischen in einem so schroffen, selbst der laxesten Logik der Mythenbildung spottenden Widerspruch, dafs entweder der alte Hymir-Ymir mit dem kosmischen Ymir überhaupt nichts zu tun oder diesem Neuling aus irgend welchem Grunde nur seinen Namen geliehen hat (u. S. 91 Note 3).

Denkbar wäre, dafs man aus dem Körper oder Blut des von Thor über Bord geworfenen oder auch zerschmetterten Riesen die Bildung eines Berges oder Berglandes und eines Gewässers hergeleitet hätte, wie in Deutschland der Watzmann und die Seen an seinem Fufs aus dem Körper und Blut eines vom donnernden Gott erschlagenen riesigen Jägers entstanden gedacht wurden[2]). Aber auch in solcher Lokalsage wird ja das Vorhandensein der Welt immer vorausgesetzt, und nur einzelne kleine auffällige Teile derselben werden als ursprüngliche Bestandteile eines getöteten Ungeheuers angenommen. Es waren wol erst die Skalden des 10. und der folgenden Jahrhunderte, die, wenn sie sich dabei nicht schon von fremden Vorbildern leiten liefsen, frei poetisch die Bedeutung Ymirs erweiterten, indem sie die See sein Blut und den Himmel seinen Schädel

[1]) Edda 1, 166: Hymir R, Ymir W. 2, 287: Eymir U. [2]) Panzer, Beiträge 1, 245. Laistner, Nebelsage S. 156.

nannten[1]). Aber den Dichtern der eddischen Schule war es jedenfalls vorbehalten, den Riesen mit der Würde eines kosmischen Wesens zu bekleiden, aus dessen Stücken das ganze Weltall gebildet sei, d. h. mit der Würde, die in der christlichen Kosmogonie die Materie besafs. Und zwar trugen sie einer nach dem andern aus dem überreichen Hausrat der christlichen Materienlehre, der rechtgläubigen, wie der philosophischen und der ausgesprochen ketzerischen, ein Attribut nach dem andern herbei.

Der Völuspadichter wies dem Ymir in seiner Schöpfungsgeschichte genau den Platz an, den die Materie in der christlichen einnahm, nämlich nach der geistigen Vorschöpfung im ersten Beginne der eigentlichen sinnlichen Schöpfung, im Chaos, als weder Erde, noch Meer, noch Himmel, noch Gras vorhanden war. Er wufste aber auch schon von Ymirs Zerstückelung zu Schöpfungszwecken. Denn der Brimir oder Blaenn?, aus dessen Blut und Gebeinen die drótt, das Volk der Zwerge oder der Menschen (s. u.), in der Vsp. 9 gemacht wird, ist niemand anders als Ymir. Beides aber, die Vorstellung der Materie als eines riesigen Wesens und dessen Zerschneidung zu Schöpfungszwecken, ist christlich; drittens führt auch in der christlichen Kosmogonie die Gottheit diese Zerschneidung aus, und viertens liefert dieser Akt dieselben Bestandteile wie die des Riesen Ymir. Diese Lehre vom Chaos und der Urmaterie scheint am längsten und eigentümlichsten durch die babylonische Urfassung bestimmt worden zu sein. Das mit Dunkel bedeckte, einem wilden Meer gleiche, von Mifsgebilden erfüllte Chaos, das im Anfang der Welt war, galt auch schon den Babyloniern für ein Riesenwesen, allerdings ein weibliches, das ebenfalls von Gott zerschnitten wurde, um Himmel und Erde und die anderen Teile der Welt daraus zu gestalten. Die Sage von der zu diesem Behuf vorgenommenen Zerstückelung eines riesischen Urwesens scheint von Babylon südostwärts bis nach Indien und Neuseeland gewandert zu sein. Hier hat das vielbesprochene späte Purushalied (o. S. 7) seinen natürlichsten Anknüpfungspunkt, nicht in der kosmogonischen Utopie

[1]) Corpus poeticum boreale 1, 256. 2, 53. Edda 1, 316.

der Indogermanen. Westwärts machte sich die babylonische Chaosidee ebenfalls geltend. Gott schnitt (barā) in der Genesis I, 1 Himmel und Erde im Anfang und zwar doch wol aus der im 2. Vers beschriebenen Urmaterie (o. S. 33). Diese wird von Homer und Hesiod zwar angedeutet, aber nicht von einer Gottheit zerschnitten, doch ist bei letzterem die Trennung von Himmel und Erde auch die Folge eines göttlichen Schnitts (o. S. 11). Anaxagoras meinte: „*Νοῦς δὲ πάντα χρήματα πεφυρμένα διῆρε καὶ διεκόσμησε*", indem er durch einen Wirbel die Menge der Körperchen in den Äther und die Erde sonderte[1]), und Philo wies auf Heraklit hin, dessen *λόγος τομεύς* durch Herausbildung von Gegensätzen die Dinge ins Dasein rufe[2]). Noch persönlicher drückt das Verfahren Ovid aus[3]):

> Sic ubi dispositam quisquis fuit ille deorum,
> congeriem secuit sectamque in membra redegit.
> Principio terram u. s. w.

Auch nach dem Platoniker Chalcidius[4]) nimmt der opifex mundi die sectio silvae (*ὕλη*) vor, und bei seinem Schüler Bernhard Sylvester wird von der Nūs das Chaos in Glieder zerschnitten (o. S. 51). Die von Babylon bis nach Chartres herschende Vorstellung von Beginn der Schöpfung ist also der Schnitt, den eine Gottheit an der Urmaterie ausführt.

Die Fassung der Urmaterie selber schwankt zwischen verschiedenen persönlichen Formen. Sie erscheint bald als Weib, bald als Mann. Die Babylonier hatten beides: einen männlichen Apsu und eine weibliche Tiāmat, wie Homer einen Okeanos und eine Tethys. Die Neupythagoräer faſsten den Urstoff als Mannweib auf[5]), die Ophiten wieder als Mann (s. u. S. 87). Dem Plato und seiner Schule war die geordnete Welt, der Kosmos, ein animal intelligens, die ungeordnete Materie ein »receptaculum et quasi quaedam nutricula«, eine »facti generati visibilis mater«, eine »generationis nutricula umectata modo, modo ignita terraeque item et aëris formas suscipiens«[6]). Bei Bernhard Sylvester entwickelte sich daraus die grauhaarige Hyle

---

[1]) Fragm. 2. 7. 8. 9, Mullach. Plutarch. de Plac. lib. I. c. 3. [2]) Philo, Quis rer. div. haeres sit 43, vgl. Siegfried Philo S. 219. [3]) Ovid. Metam. 1, 32. [4]) Chalcidius c. 311. 315. [5]) E. W. Möller, Gesch. d. Kosmologie S. 36. [6]) Timaeus 49 A. 51 A. 52 D.

mit ihrer Brut (o. S. 51). Diesen weiblichen Typus der Materie werden wir u. S. 88 auch in der eddischen Kosmogonie nachgeahmt finden. Hier aber, wo es auf die Erklärung Ymirs ankommt, ist der männliche Typus der Materie viel wichtiger für uns, insbesondere derjenige, der sich wol in Erinnerung an die vorchristlichen männlichen Chaostypen aus dem Abyssus der griechischen Kirche und der Ketzerlehre entwickelt hatte. Der Abyssus des 2. Genesisverses, den man als das altgriechische Chaos auslegte, wurde vermutlich schon in der frühbyzantinischen Kunst als ein in der Wassertiefe hausender Riese dargestellt. Ist uns auch in den nur selten erhaltenen byzantinischen Schöpfungsillustrationen[1]) keine derartige Figur überliefert worden, so weist doch alles, was wir von deren Vorkommnissen im Abendland kennen, auf griechischen Ursprung zurück. Die dem Abgrund in der Bibel beigelegte »facies« und Gabe der Rede[2]), jene namentlich bei den gnostischen und verwandten Sekten fortspukende Idee von einem persönlichen Chaos oder Bythos und die Erinnerung an den mythischen Thalassasohn Aigaion - Briareos, der für das eigentliche Urbild des Riesischen schon im Altertum galt und mit seinem gewaltigen Kopf aus dem Meer oder aus einem Quellenberg hervorbrach[3]), und an andere Wasserdämonen[4]) mögen zusammengewirkt haben zu der Einsiedelung eines riesigen Wesens in den Abyssus der biblischen Schöpfung, die dann auch im Abendlande beliebt wurde. Im Auftrage Karls des Grofsen, der seinen Standpunkt zur griechischen Bilderverehrung feststellen wollte, verfafste Alcuin oder ein anderer Vertrauensmann des Königs die Libri Carolini de imaginibus und warf darin die entrüstete Frage auf: »Nonne divinis scripturis contraire noscuntur, cum abyssum figuram hominis fingunt habere et lympharum inundationem affatim effundere?« [5]). Aber sein Verbot der Abyssusfigur drang nicht durch. Eine aus dem 10. oder 11. Jahrhundert stammende Elfenbeintafel des Berliner

[1]) Springer, Die Genesisbilder in der Kunst des frühen Mittelalters. Abh. d. phil.-hist. Klasse d. k. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. IX. Bd. 1884. S. 671. [2]) Genes. 1, 2. Hiob 28, 14. [3]) Roscher, Myth. Lex. 1, 142. [4]) Die letzte nimmt Tikkanen, Die Genesismosaiken in Venedig S. 43 an. [5]) Libri Carolini III. c. 23. Migne, Patrol. lat. 98, 1162.

Museums stellt in ihrem ersten Relief Gott dar, wie er Licht und Finsternis scheidet; die den über den Wassern schwebenden Geist Gottes bedeutende Taube sitzt auf einem die Wellen durchbrechenden Riesenkopf[1]). Unter der Überschrift »Abissus« erhebt sich in der französisch-lateinischen Bibel von Noailles, die dem 11. Jahrhundert angehört, ein gewaltiger Riesenkopf aus einem von allerhand Wassertieren belebten Wellenberge und zwar zur Illustration eben des zweiten Genesisverses. Denn dasselbe Bild stellt aufserdem noch den nach den vier Elementen geteilten Weltkreis dar, von dem rechts und links »Nox« und »Dies« karyatidenartig »Luna« und »Sol« tragen[2]). Eine der nach byzantinischen Mustern gearbeiteten Mosaiken von Monreale aus dem 12. Jahrhundert schildert Gott, wie er einen Strahl aussendet, an dessen Spitze die Taube des heiligen Geistes über einem grofsen aus den Wellen auftauchenden Kopfe schwebt. Die Beischrift lautet: In principio creavit Deus coelum et terram. In voller Figur, zuweilen neben der Thalassa (o. S. 74), erscheint der Bythos- oder Abyssusriese aufserdem in mehreren Miniaturen des 11.—14. Jahrhunderts, auf denen er aus dem roten Meer auftauchend Pharao hinabzuziehen sucht, bis er schliefslich in einen nichtssagenden Schwimmer verwandelt wird[3]). Es stiefs hiernach also das christliche Gefühl auch der abendländischen Christen durchaus nicht ab, den Abyssus des zweiten Genesisverses sich als einen ungeheuren im Abgrund hausenden Riesen vorzustellen.

Wir bedürfen hier des oben schon angekündigten ketzerischen Abgrundsriesen noch nicht. Schon das bisher von dieser Figur und der anderweitigen Auffassung der Urmaterie Bemerkte beweist genügend, dafs der Ymir der Völuspa genau dieselbe Stelle in der Reihenfolge der Schöpfungswerke, dieselbe Umgebung, dieselben kosmischen Zwecke und dieselbe Gestalt hat, wie die Personification der chaotischen Urmaterie der christlichen Kosmogonie. Auch die den gewaltigen Riesen aufhebende Variante der 3. Völuspastrophe in der Edda 1,38,

---

1) Tikkanen a. O. S. 21. 2) Tikkanen a. O. S. 123. Tafel XV. Die von mir Vsp. S. 57 nach Piper und Woltmann angegebenen zwei Darstellungen von Noailles und Paris werden auf die obige eine von Noailles nach Paris gebrachte zurückgehen. 3) Tikkanen a. O. S. 116. 135. 136.

die statt Ymirs »ekki« d. h. Nichts setzt, ist aus dem christlichen Ideenkreise genommen. Ja, sie berührt einen Punkt oft wiederholten erbitterten Meinungsstreites. Denn Plato im Timaeus und die Platoniker nahmen an, dafs die Urmaterie neben Gott von Anfang bestand, auch sogar Philo [1]). Schon der Timaeuscommentator Chalcidius stellte die Ansicht der Hebräer, dafs der Urstoff erzeugt sei, der gegenteiligen der meisten Philosophenschulen scharf gegenüber [2]). Des 834 verstorbenen Abtes von Tours, Fredegisus, Schrift de nihilo et de tenebris, die den Finsternissen, dem gleichsam physikalischen Begriffe des Nichts, Realität zuschrieb, führte statt zu einer Versöhnung zu einer neuen Parteispaltung [3]). Honorius suchte später zu vermitteln: In principio coelum et terra ad materiam ex nihilo creantur [4]). Diesen orthodoxeren Standpunkt wählte auch Snorre, der Bedeutung Ymirs als der bedenklichen Urmaterie sich wol bewufst, und trat somit in einen Gegensatz zum Völuspadichter, indem er auf die Frage, was denn vor Himmel und Erde war, antwortete: »ár vas alda, þar er ekki vas«. So theologisch gelehrt ist also die eddische Kosmogonie, dafs sie sogar die dogmatischen Streitigkeiten in sich wiederspiegelt.

Während Snorre an dieser Stelle den Ymir der Völuspa ablehnte, nahm er sich um so bereitwilliger des Ymirs der Grimn. 40, 41 und der Vafþr. 20 an und erzählte nach ihnen dessen Zerstückelung wieder, die in der Vsp. 9 (o. S. 72) nur angedeutet wird. Nach Vafþr. stammt die Erde aus Ymirs Fleisch, das Gebirge aus seinen Knochen, der Himmel aus seinem Schädel, die See aus seinem Schweifs. Die Grimnism. fügen hinzu, dafs der Baum aus seinem Haare, Midgard aus seinen Brauen, die Wolken aus seinem Gehirn und zwar von den erfreuten Göttern gemacht worden seien. Snorre erst nennt diese die Söhne Bors, die den Ymir töteten, ihn darnach mitten ins Ginnungagap beförderten und dann jene Bestandteile der Welt aus seinen Körperteilen bildeten, denen er noch die aus den Zähnen gefertigten Steine hinzufügt [5]). Diese Idee

[1]) Siegfried, Philo S. 230. Schürer a. O. 2, 879. [2]) Chalcidius c. 276. 279. [3]) Meyer, Völuspa S. 55. Huber, Joh. Scotus Erigena S. 34. [4]) Hexaemeron c. II. [5]) Edda 1, 48—52. Die Ausstattung des Himmels

einer bis ins einzelne durchgeführten Verwandlung eines Mikrokosmus oder vielmehr, wie wir jetzt schon sagen dürfen, der chaotischen, mikrokosmisch d. h. menschenähnlich gedachten Urmaterie in den Makrokosmus d. h. in die Welt stammt aus sehr alter Zeit, ist aber wiederum nicht urgermanisch, sondern über mehrere Zwischenstufen aus Babylon nach Island gebracht worden. Das vom babylonischen Gotte zerschnittene chaotische Riesenwesen liefert Himmel und Erde und die übrigen Bestandteile der Welt, aus der Erde aber und dem Blute dieses schaffenden Gottes wird mit Hilfe der andern Götter der Mensch gebildet. In Platos Timaeus verwandelt Gott die Hyle durch Sonderung in ein animal intelligens, das alle Teile der Welt in sich schliefst, und aus Feuer, Wasser und Erde, den Teilen jenes animal, und einem göttlichen Zusatz wird mit Hilfe der andern Götter und Dämonen der Mensch gebildet. Die platonische Hyle ist aber von der gnostischen Sekte der Ophiten bereits in einen wirklichen Riesen verwandelt, der, von »sex virtutes« unterstützt, den Menschen bildet, dem er seine kostbare »humectatio luminis« hingibt[1]). Bei Ovid und Bernhard Sylvester (o. S. 73) werden aus den Gliedern des von Gott oder der Nus zerschnittenen Chaos Erde und Meer, Wälder, Felsen und Wolken gemacht. Ovid schwankt, ob darnach Gott den Menschen aus einem göttlichen Samen gebildet oder Himmel und Erde ihn zusammen erzeugt hätten[2]). Nach Bernhard gibt die Nus die Seele her, während Urania, Physis und Natura dieselbe mit den Erdelementen verbinden (o. S. 51). Wenn also in der Edda der auch sonst die Urmaterie vertretende Ymir in Himmel und Erde und andre Bestandteile der Welt von den Göttern zerschnitten wird, und wenn nach Vsp. 9 aus dem Blut und den Knochen des ihm offenbar identischen Brimir-Blaenn auf Beschlufs der Götter von den Zwergen in der Erde Menschenkörper gebildet werden, so wird man einräumen müssen, dafs die kosmogonischen Systeme des asiatischen und des klassischen Altertums und des Mittelalters mit diesen eddischen Nachrichten über die Zerschneidung Ymirs

---

mit den vier Winden, den Sternen und den Blitzen, die Snorre beifügt, klingt an Ovids Metam. 1, 55 ff. an. Doch werden die Winde ähnlich wie in der Apok. auf vier Ecken verteilt. [1]) Irenaeus a. O. I. c. 30. [2]) Metam. 1, 78.

und die Menschenformung durchgängig übereinstimmen. Nur darin unterscheidet sich die Edda von jenen, dafs sie die für die einzelnen Bestandteile verwendeten Glieder des chaotischen Urwesens einzeln angibt, worauf jene nicht weiter eingehen.

Aber die Ansätze zu einer solchen Detailparallelisierung der einzelnen Teile des menschlichen Mikrokosmus und des universalen Makrokosmus finden sich gleichfalls schon im Timaeus vor, die dann später in der christlichen Kosmogonie zu derselben reichhaltigeren Gleichung auswuchsen, die aus Ymirs Zerstückelung hervorging. Plato wies im Menschenkörper und dessen vier oder fünf Sinnen nicht nur die vier Elemente nach, sondern sah auch im menschlichen Haupt ein Abbild der Kugelform des Weltkörpers, des allumgebenden obersten Himmels, im brauengeschützten Augenpaar ein Abbild von Sonne und Mond und erkannte in den Knochen, Haaren und Fleischteilen die erdige Natur [1]). Philo setzte die Knochen des Menschen den Steinen, seine Nägel und Haare den Bäumen gleich [2]). Beider Gleichungen verknüpft, wenn auch unvollständig, Ambrosius, indem ihm das Haupt des Menschen, des instar mundi, den Himmel, seine von den Brauen geschützten Augen Sonne und Mond, seine Haare die Bäume versinnlichen [3]). Isidor bespricht sowol die Gleichartigkeit der Körperteile und -Eigenschaften und der Elemente, als auch die des Hauptes und des Himmels, des Bauches und des Meeres, der Füfse und der sowol trocknen, wie feuchten Erde [4]). Man sieht von da an deutlich, wie ein gelehrter Herr den andern an Geist bei der Ausarbeitung dieser mikro-makrokosmischen Vergleichungsliste zu überbieten sucht, bis sie bei Honorius (o. S. 47) mit allen den Nummern ausgerüstet ist, die wir in der eddischen Ymirlehre wiederfinden, und aufserdem mit vielen andern. Fleisch und Erde, Blut und Wasser, Haupt und Himmel, Knochen und Steine, Nägel-Haare und Bäume-Gräser entsprechen sich hier, wie dort, selbst das Hirn und die Wolken kehren wieder in den »cogitationes ex nubibus« bei Honorius, die er samt dem »sudor ex rore« aus dem Rituale ecclesiasti-

---

1) Timaeus 44 D. 45 B. D. 64. 65. 2) Philon. Leg. Allegor. II. c. 7. 3) Ambros. Hexaemeron VI. c. 9 (Migne 14, 264). 4) Müllenhoff, Scherer Denkm. 1 S. 342. 2 S. 373. M. Vsp. S. 62.

cum Dunelmense des 10. Jahrhunderts, wo die »instabilitas mentium« aus den »nubes« stammt, oder einer ähnlichen Vorlage entlehnt haben mufs. Nur die von den Göttern aus den Brauen Ymirs gegen die Meerriesen hergestellte Schutzwehr der Erde »Midgard« in den Grimn. und der Edda 1,50 fehlt ihm, aber die Brauen des Urmenschen betonen auch Plato und Ambrosius freilich nur als Augenschutz, und einen von Gott gegen die Giganten oder Titanen des Meers aufgerichteten »terminus« und »vectis« kennt schon Hiob und das 1. Sibyllinische Orakel [1]). Es bleibt also nur noch der Unterschied, dafs die christliche Litteratur, gestützt auf die antike, erstens eine Zerschneidung eines riesigen chaotischen Urwesens in die verschiedenen Teile der Welt schilderte, ohne dabei der einzelnen Glieder desselben zu gedenken, und zweitens eine Zusammenfügung des Urmenschen Adam aus den verschiedenen Teilen der Welt mit genauerer Angabe einzelner seiner Körperteile. Dagegen fafsten die nordischen Eddaskalden beide Akte in der Weise zusammen, dafs sie die Zerschneidung des riesigen chaotischen Urwesens in die verschiedenen Teile der Welt mit der genaueren Angabe der einzelnen Körperteile jenes Urmenschen Adam versahen. Aus der genauen Übereinstimmung der Auswahl dieser Körperteile erhellt die Richtigkeit dieser Annahme ebenso sehr wie aus der jetzt zu besprechenden weiteren Ymircharakteristik, die ebenfalls Ymir und Adam in näheren Zusammenhang bringt oder gar miteinander gleichsetzt. Jene nur scheinbar originelle und nebensächliche Abweichung der Edda von der gewöhnlichen mittelalterlichen Überlieferung kann also nicht das Ergebnis in Frage stellen, dafs die Zerstückelung Ymirs in die Teile der Welt nichts Volkstümliches und Germanischheidnisches an sich hat, sondern die Frucht einer ebenso langen gelehrten Entwicklung ist, wie etwa die Zerstückelung des Chaos bei Bernhard Sylvester und die Zusammenfügung Adams bei Honorius von Augustodunum.

Durch die Ymirstelle der Völuspa und die mit ihr zusammenhängenden eddischen Ymirnachrichten geführt, haben wir uns zunächst nicht um die Entstehung Ymirs bekümmert,

---

[1]) o. S. 27. Hiob 26, 5. 38, 8. Oracul. Sibyll. 1, 313 ff. M. Vsp. S. 36.

die uns die Vafþrudnismal und ausführlicher die Prosa-Edda schildern [1]). Auch diese Partie der Ymirlehre deckt sich genau mit der mittelalterlichen Lehre von der Urmaterie, insbesondere deren Verhältnis zu den vier Elementen, die wiederum vom platonischen Timaeus beherrscht wird. Die dürftige und unklare Angabe der Vafþrudnismal, nach der aus den Elivagar Eis(?)tropfen hervorsprangen und es wuchs, bis daraus ein Riese ward, erweitert Snorre zu einer reichen, ausführlichen Schilderung. Darnach strömten, bevor die Erde, »jǫrð«, geschaffen war, aus dem kalten nördlichen Niflheim die Elivagar und erstarrten in ihrem Laufe zu Eis, das immer höher übereinander wuchs, und zwar im Ginnungagap, worin nun Feuchtigkeit und Wind (úr ok gustr) entstand. Aus dem südlichen lichten und heifsen Muspell, d. i. Erdvernichter, Feuer, wie es im Hinblick auf die durch das Feuer herbeigeführte Weltvernichtung genannt wird [2]), oder Muspellsheim Feuerheim aber flogen Funken herüber, so dafs Ginnungagap lau und windlos wurde. Der Hauch der Hitze, »blaer hitans«, brachte das Eis zum Tröpfeln, und die Kraft des Hitzesenders, »kraptr þess er til sendi hitan« bewirkte, dafs die Tropfen sich zum ersten Mannsbilde, dem Ymir, belebten.

So vergleicht Plato die Urmaterie einem die vier Elemente wild vermengenden Strom, einem »fluctus turbatas materias raptans«, einem »Euripus fluctuans«, der zwischen dem kalten, trocknen Erdelemente, dem einen von Gott gelegten Fundament, und dem heifsen, trocknen Feuer, dem andern Fundament, zu Eis erstarrt. Nach der Erdseite hin bildet sich zwischen Kälte und Hitze das kalte, aber feuchte Wasser, nach der Feuerseite hin die warme, feuchte Luft. Verläfst das Feuer seine ursprüngliche Feinheit und nimmt die Eigenschaft der Luft an, die zu Dunst sich verdickt, so zerfliefst es, nachdem die Sättigung (sagina) flüssig gemacht ist, in Regen. Aus dem Wasser aber entstehen andrerseits feste Steine. Der formlose Urstoff wird jetzt zuerst zur Form und zwar durch die virtus des opifex [3]).

---

[1]) Vafþr. 31. Edda 1, 40 ff. [2]) E. 1, 40: Darum schob Snorre hier schon unpassend genug den Surtr ein, wie er vor dem Weltuntergang auftritt. [3]) Timaeus 49 C. 52 E. 53 A., vgl. Chalcidius c. 317. 323. 330.

Diese Schilderung hatte einen ungeheuren Erfolg bei den Philosophen und Poeten der nächsten anderthalb Jahrtausende. Sie schwebte dem Ovid[1]) vor, als er die Umgestaltung des Chaos, der »rudis indigestaque moles« entwarf:

Quaque fuit tellus, illic ut pontus et aër,
Sic erat instabilis tellus, innabilis unda,
lucis egens aër. nulli sua forma manebat,
obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno
frigida pugnabant calidis, humentia siccis,
mollia cum duris, sine pondere, habentia pondus.
Hanc deus et melior litem natura diremit u. s. w.

Chalcidius machte in seinem Timaeuskommentar auf die Unterschiede der griechischen Naturphilosophie mit den Worten aufmerksam: Non solus Plato, sed antiquiores quoque omnes consentiunt, cum partim calorem et frigus initia constituunt, partim humorem et siccitatem, und fafst selber die platonische Ansicht kurz dahin zusammen: »Ita inter ignem et terram aër et aqua de extimorum concretione nascuntur, ex quibus constat mundi continuatio«, wobei auch er der Erde als eine ihrer beiden Haupteigenschaften die Kälte beilegt[2]). Der Platoniker Wilhelm von Conches im Beginn des 12. Jahrhunderts nannte ebenfalls die vom Feuer und von der Erde ausgehende Hitze und Kälte die Hauptagentien, zwischen welchen zwei Elementen Gott ein aus Wasser und Luft bestehendes Medium schuf, damit jene sich nicht vermischten, aber verbänden und das Chaos, die confusio elementorum, aufgelöst würde, die er mit der wüsten und leeren Erde und dem Abyssus der Genesis 1, 2 gleichsetzte[3]). Bernhard Sylvester hat Plato, wie Ovid und Chalcidius vor Augen in seiner Schilderung des Krieges und des Hin- und Herwogens der Urmaterie. Er trägt aber weiterhin Züge hinein, die noch näher mit der eddischen Darstellung übereinkommen: »In illa congerie repugnantia sibi semina glacialibus flammida, velocibus pigra contrariis motibus concurrendo subjecti sui materiam differebant. Ad id ergo debita melioratione curandum divina providentia circumspexit animo, sensum

1) Ovid. Metam. 1, 15 ff. 2) Chalcidius c. 307. 23. 317, vgl. Ambrosius Hexaem. Lib. III. c. 4. 3) Philosophia mundi I. c. 21 (Migne, Patrol. lat. 172, 51).

contulit, ingenium evocavit . . . . Materiae secuta est tractabilis aptitudo.« Die Nus freut sich über die der Materie beigebrachten »species, tenor, firmitas et plenitudo«[1]). Überall also wird nach antikem Muster unter denselben Elementarerscheinungen die formlose Materie zur geformten, wie in der Edda zum geformten Ymir. Durch die Jahrhunderte hin hat die Gottheit, der Nus der griechischen Naturphilosophie, der unmittelbar in das wüste Treiben der Urmaterie ordnend eingreift, sich die Concurrenz des Geistes Gottes oder des heiligen Geistes, der über den mit der Urmaterie identischen Wassern der Genes. 1, 2 schwebt, gefallen lassen müssen. Auf zahlreichen altitalienischen Mosaiken, Fresken und Elfenbeintafeln schwebt in der ersten Schöpfungsscene die Taube, auch wol an der Spitze eines von Gott ausgehenden Strahls, zu den Wassern herab, in denen dann auf einzelnen der Kopf des Abgrundsriesen sichtbar wird, oder sie läfst sich auf diesem nieder[2]). Auch fehlt andrerseits, wie wir gesehen haben, die Verknüpfung dieses Riesen mit der antiken Elementenlehre nicht, denn in der Umgebung des Abgrundsriesen der Noailler Bibel sind dem Tag und der Nacht, der Sonne und dem Monde die vier Elemente beigesellt[3]). Nach Augustin schafft Gott »aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi Verbi sui et quodam fotu pariter coaeterni sancti Spiritus sui«. Die syrische Genesisübersetzung: »Spiritus Dei fovebat (st. superferebatur) super aquas« beweist ihm, dafs Gott mit dem formenschaffenden »calor« eines weiblichen Vogels dieselben bebrütet[4]). Beim griechischen Apologeten Theophilus erleuchtete der Logos alles unter dem Himmel, indem er die Scheidung der Materie vollzog. In Gregors d. Gr. Homilien ist der heilige Geist der »artifex in igne«[5]). Scotus Erigena legt in der Gleichstellung der Trinität mit dem *φῶς, πῦρ, πνεῦμα* das letzte Wort als calor aus[6]), und Honorius findet in der »ignea substantia Patrem, in splendore Filium, in calore Spiritum sanctum«, welchen er nennt »illa vis, quae omnia vivificat et ornat« oder nach der isländischen Übersetzung des 12. Jahrhunderts »heilagr ande es

---

1) Bern. Sylv., Mundi universitas S. 7. 11 ff. 2) S. o. S. 73. 3) Tikkanen a. O. 19. 4) Augustin. de Genesi ad lit. I. c. 18. 5) Möller a. O. 178. Migne, Patrol. lat. 76, 1223. 1225. 6) Scot. Erig., Divis. natur. IV. 1.



í hita, er alt fægrir ok lifgask i blæstri sínom«[1]). Also vereinte sich in diesem Schöpfungswerke nicht nur die antike Chaos- und Elementartheorie mit dem Abyssusgedanken der Genesis, sondern auch die in jenes eingreifende, formende »virtus opificis» Platos mit der belebenden Kraft des hitzespendenden heiligen Geistes der christlichen Theologie. Aus der in der christlichen Theologie vorgenommenen Mischung dieser beiden Lehren ist Snorres Geschichte von Ymirs Geburt hervorgegangen. Das kalte Niflheim, die Erde, und das warme Muspell, das Feuer, sind hier wie dort die äufsersten elementaren Gegensätze und zugleich die treibenden Kräfte, die Elivágar jener unruhige Flufs der Urmaterie, die in der Mitte entstehenden Úr und Gustr die beiden andern Elemente Wasser und Luft, die auch dort zwischen jenen beiden ersten Elementen entstehen. Nun zeigen sich die ersten Formen nach der durch den Zusammenstofs von Kälte und Hitze, von Eis und Feuerfunken verursachten Tröpfelung in Ymir, aber auch andrerseits in den gleich zu besprechenden sich verfestenden Steinen, wie bei Plato und seinen Schülern, und als belebender Gestalter greift endlich die von einer höheren Macht gesendete Wärme ein. Was bleibt darnach dem Snorre? Als Sohn seiner kalten nordischen Heimat weist er die kalte Erde dem Norden, das heifse Feuer dem Süden zu und belegt beide Elemente, die des Lichtes entbehrende Erde mit dem Namen Niflheim und das Feuer mit der Kenning Muspell. Das ist alles! Und selbst dieses scheint an die christliche Vorstellung von den allererst geschaffenen Dingen anzuknüpfen. Denn eine venetianische Genesismosaik des 12. Jahrhunderts, die aber sicherlich nach einem weit älteren byzantischen Vorbilde gearbeitet ist (o. S. 43), eine Berliner Elfenbeintafel aus dem 10. oder 11. Jahrhundert und das Relief des Domaltars zu Salerno aus dem 12. Jahrhundert stellen Licht und Finsternis als zwei Scheiben dar, auf den beiden plastischen Werken, versehen mit den Aufschriften Lux und Nox oder Lux und Ten(ebrae) und einer Taube als Symbol des Geistes, welche auf die Wasser hinabschwebt, aus denen auf der Berliner Tafel der Riesenkopf (o. S. 75) aufsteigt[2]).

---

1) Honor. Elucid. I. c. 1. 2 (Migne a. O. 172, 1111). Annal. f. nord. Oldk. 1858 S. 55. 2) Tikkanen S. 14 ff. 21. Tafel I. II.

Da Licht und Finsternis vor der Erde geschaffen waren, so hebt auch Snorre hervor, dafs Muspell und Niflheim lange vor der Erde geschaffen sind, und sucht so das Versäumnis der Völuspa, welche die Scheidung des Lichts von der Finsternis übergeht, wieder gut zu machen. Wie die lichte, warme Lichtwelt von ihm personifiziert wird in einem flammenden, brennenden Träger eines flammenden Schwerts[1]), so wird das Licht auch auf verschiedenen alten Bildern zu eben dieser Schöpfungsscene, z. B. in der ags. Genesis als ein Mann, der aus einem Gefäfs einen Strahlenstrom giefst, auf anderen als ein Knabe mit einer Fackel, oder als ein strahlender Mann mit einer Fackel dargestellt[2]).

Snorre kann sich nun auch nicht versagen, zwei sehr ernste ethische Fragen, die mit der platonisch-christlichen Kosmologie organisch verwachsen sind, nämlich die nach dem Ursprung des Bösen und dem Verhältnis Gottes zum Bösen, höchst ungehörig in seiner Ymircharakteristik zur Sprache zu bringen. Gangleri fragt nämlich plötzlich den Hár: »Hältst du Ymir für einen Gott?« und bekommt die Antwort: »Wir halten ihn durchaus nicht für einen Gott, denn er war böse wie alle seine Nachkommen, die Hrímþursen«, deren Altersgenosse aber nach einer andern Stelle der ewige Gott im Uranfang war[3]). Genau so wie hier an Ymir, werden von den Philosophen an entsprechender Stelle der Schöpfungslehre diese Fragen an die Urmaterie geknüpft. Offenbar liegt hier kein Gedanke volkstümlicher Art, sondern ein tief spekulativer Gedanke vor, der sich aus der Ideenlehre erklärt, vermöge deren Platos Ethik mit seiner Physik zusammenfallen mufste. In seinem Timaeus setzte er zwei Anfänge, Gott und die Materie, wozu dann noch das Vorbild der Idee kam (s. o. S. 34). Aber während Gott dem Kosmos alle seine guten Eigenschaften zuerteilte, stammte das Böse aus der Materie. So stark war Platos Einflufs auf Philo, dafs dieser sogar dem Moses die Theorie vom Urbestand der Materie neben Gott zuschrieb und in ihr das Grundböse sah. Alle jüngeren Platoniker, so auch unser Timaeuskommentator Chalcidius und unser Schöpfungsphilosoph Bernhard Sylvester,

---

[1]) Hieraus erklärt sich auch die bisher unbegreifliche Doppelnatur Surtrs in der Prosa-Edda, der in der Vsp. nur der Antichrist, hier zugleich der Geist der Lichtwelt ist. [2]) Tikkanen S. 16. 25. [3]) Edda 1, 44. 38, vgl. Hyndlul. 33.

fanden den letzten Grund alles Übels in der Materie. Ihr haftete eine »malignitatis nota« an[1]). Der böse neben Gott bestehende Ymir ist also die böse neben Gott bestehende Materie der christlich-platonischen Kosmogonie.

Snorre gieng noch weiter. Nicht nur dieses ethische Stück der mittelalterlichen Materienlehre, sondern den daran klebenden ketzerischen Mythus zog er in seine Darstellung hinein, wie schon vor ihm der Verfasser der Vafþrudnismal getan hatte, wenn auch nicht mit gleicher Dreistigkeit. Snorre erzählt nämlich, die 33. Strophe dieses Gedichts ausmalend, dafs Ymir oder Orgelmir (im Schlafe) in Schweifs fiel, unter seinem (linken) Arme ein Mann und ein Weib emporwuchsen und sein einer Fufs mit dem andern die Hrímþursen zeugte, wozu Vafþr. 33 noch einen sechshäuptigen Sohn, Str. 29 þrúdgelmir genannt, hinzufügt[2]). Nun schob Snorre folgenden auffälligen Bericht über eine andere Urfamilie ein, deren Haupt ein weibliches Wesen war. Aus dem tropfenden Reif nämlich, dem Ymir sein Dasein verdankte (o. S. 80), entstand auch eine Kuh Audhumla (U. H), die mit den vier Zitzen ihres Euters Ymir, sich selber aber durch das Ablecken salziger Reifsteine nährte, aus denen infolge dessen am Abend des ersten Tages das Haar, am andern das Haupt, am dritten der ganze Körper eines Menschen heraustrat. Dieser grofse, mächtige, schöne Mann wurde Buri genannt; er zeugte (ohne Weib) einen Sohn Namens Borr, dem die Riesentochter Besla die drei Söhne Odin, Vili und Vé schenkte (o. S. 67)[3]). Als diese den Ymir getötet hatten (o. S. 76), ertrank in dessen Blut das ganze Hrímþursengeschlecht, ausgenommen — hier lehnt Snorre sich wieder an Vafþr. 35. 29 an — dessen Enkel Bergelmir, der noch vor der Erschaffung der Erde geborne Sohn þrúdgelmirs. Nach dem Gedicht wurde Bergelmir in einen Kasten (lúdr) gelegt, nach Snorre bestieg er den Kasten mit Weib und Kind (hyski) und wurde so gerettet.

Auch diese drei merkwürdigen Ymirgeschichten stammen aus der mittelalterlichen Materienlehre. Dafs die Urwesen Buri und Borr und Odin, Vili, Vé aus der Christologie und

---

[1]) Chalcidius c. 135. 297 ff. Siegfried, Philo von Alexandrien S. 230. 234. Bern. Sylvester a. O. S. 8 ff. 11. Möller a. O. S. 36. [2]) Edda 1, 44. Vafþr. 33. 29. [3]) Edda 1, 46.

der Trinitätslehre genommen seien, ist o. S. 68 nachgewiesen, sowie auch Ymirs Zerstückelung bereits aus der antik-christlichen Kosmogonie erklärt wurde. Bei solcher willkürlichen Zusammenstoppelung waren Widersprüche unvermeidlich. So wird denn an der oben besprochenen Stelle aus den verschiedenen Körperteilen Ymirs die ganze Welt gebildet, u. a. aus seinem Fleisch die Erde, aus seinem Blut die See; hier dagegen ersäuft alles auf Erden in seinem Blut, selbst sein eigenes Geschlecht. Ymir war eben nach früherem Nachweis (o. S. 74) auch der biblische Abyssusriese, der als ein Überschwemmer z. B. bei Pharaos Untergange dargestellt wurde. Und da die Sintflut nicht nur durch die »cataractae caeli apertae«, sondern auch durch die »rupti omnes fontes abyssi«[1]) (Gen. 7, 11) herbeigeführt wurde, so konnte man den mit dem Abyssus identischen Ymir auch zum Sintflutmacher erheben. Denn das ist doch klar, dafs Bergelmir, der in Vafþr. in den Kasten[2]) gelegt wird, bei Snorre aber ihn mit Weib und Kind besteigt und dadurch aus einer allgemeinen Flut gerettet wird, niemand anders als Noah ist, der mit Weib und Kind die Arche besteigt und dadurch aus der Sintflut gerettet wird. Dazu kommt, dafs auch nach Genesis 6, 4 die darin ertrunkenen Riesen waren und selbst Noah zu deren Geschlecht gezählt wurde (o. S. 60). Ob dieser den Namen Bergelmir erhielt, weil er auf dem Berge Ararat landete, bleibe dahingestellt.

Aber der Zusammenhang der Sintflutscene mit den wunderlichen Berichten von den verschiedenartigen ohne Frau erzeugten Nachkommen Ymirs, einem Menschenpaar und dem sechshäuptigen Sohn Þrúđgelmir, sowie von der ebenfalls urzeitlichen Amme Ymirs, der Kuh Auđhumla, und deren ohne Mann geborenen, aus Steinen hervorgeleckten Spröfslingen, Buri und Borr, weist auf eine unbiblische umfassendere Tradition zurück, nämlich die von Irenaeus dem Abendland zugänglich gemachte ophitische Urmaterienlehre.

---

[1]) Avitus (o. S. 37) sagt von der Sintflut: relaxata vastabitur orbis abysso.
[2]) Lúđr ist nicht nur der Mühlsteinkasten, sondern auch ein Kasten anderer Art s. Fritzner, vgl. auch Edda 1, 48 von Bergelmir: »međ því drekktu allri ætt Hrímþursa, nema einn komst undan međ sínu hyski; hann fór upp á lúđr« mit Formáli E. 1, 2: fyri því drekti guđ heiminum í sjóvargángi ok ǫllum kykvendum heimsins, nema þeim, er í ǫrkinni vóru međ Nóa.

Wie manchen griechischen Philosophenschulen lag auch den Ophiten daran (o. S. 84), die Schuld des Bösen in der Welt von Gott, ihrem Schöpfer, auf die Materie abzuwälzen. Bei solchem Bemühen wurde nun der Urheber des Bösen leicht auch zum Urheber und Schöpfer der Welt. Der Demiurg wurde vom höchsten Gott nicht nur getrennt, sondern ihm auch entgegengesetzt, aber auch mit ihm durch eine weibliche Gottheit, jene Vermittlerin Sapientia (o. S. 44), wieder verbunden. Diese verwilderte Lehre, eine »blasphemia creatoris« nach dem Ausspruch der Kirchenlehrer[1]), in der nach den meisten ein entstellter Platonismus, nach Hönig talmudische Anschauung überwiegt[2]), lautete nach Irenaeus im Auszug etwa so: »Das Urlicht im Bythus ist der Pater omnium, der der erste Mensch heifst. Seine Ennoia ist sein Sohn, der zweite Mensch. Unter ihnen schwebt als Drittes über dem Chaos der heilige Geist, das erste Weib, die mater viventium. Als Gott und sein Sohn sie bestrahlen, gebiert sie den dritten Mann, das Licht, Christus[3]). Aber während dieser aus ihrer rechten Seite trat, quoll ihre linke vom Überschufs ihrer Lichtfeuchtigkeit, einer humectatio luminis, über, welche, Sophia masculo-feminina genannt, von ihren Vätern in die unbeweglichen Wasser des Abyssus hinabfiel und darin Körper gewann. Da sich alles an sie drängte, bildete sie durch Ausdehnung den Himmel aus ihrem Leibe und blieb selbst unter dem Himmel als wässriger Körper. Ihr im Abyssus geborener Sohn Jaldabaoth d. i. der Chaosgeborene zeugte nun aus jener von seiner Mutter zurückgelassenen humectatio ohne Mutter sechs Söhne, die nach Irenaeus lügenhaft mit göttlichen Namen belegt wurden, indem man sie Himmel, Engel, Virtutes, Schöpfer nannte, und mit Jaldabaoth die Hebdomas d. h. die Schöpfungswoche bildeten. Aber in einem Streit mit ihnen zeugte Jaldabaoth zornig in der untersten Materie andere Söhne, wie es scheint, wiederum sechs: den schlangengestaltigen Nus, aus

---

1) E. W. Möller a. O. S. 495. 2) Massuet bei Migne, Patrol. gr. 7, 167. Hönig, Die Ophiten S. 33 ff. Irenaeus c. haeres. I, vgl. E. W. Möller S. 257. 3) Die philonische Sophia empfängt den göttlichen Samen und gebiert den sinnlichen Sohn, diese Welt (de ebriet. 8); sie heifst aber Tochter Gottes (de profug. 9).

welchem Geist und Seele und alles Weltliche: Oblivio, Malitia, Zelus, Invidia und Mors stammten[1]). Während jene sechs Virtutes nach seinem Auftrag »Faciamus hominem« den menschlichen Körper bildeten, hauchte Jaldabaoth ihm seine humectatio ein, und so entstand Adam und darnach aus dessen Enthymesis Eva[2]). Darauf folgten der Sündenfall, die Verstofsung aus dem Paradiese und die Hinabschleuderung der Schlange in die Unterwelt durch Jaldabaoth. Aus Zorn über seine Mifsachtung seitens der Menschen brachte dieser dann auch noch die Sintflut hervor, so dafs alle untergiengen, nur Noah und seine Archengenossen wurden von der Sophia[3]) gerettet«

So ungenau sich diese wüste Phantasterei mit der Ymirgeschichte Snorres, bez. der Vafþr. deckt, deren Grundvorstellungen sind doch ohne Zweifel ophitisch. Das Gedicht berührt sie zwar nur leise, und auch Snorre liest nur Einzelnes und das Einfachere aus. Beide modeln dazu die Ketzerlehre nach den christlicheren Adamslegenden um, wie sie z. B. Scotus Erigena und Honorius erzählen. Auch braucht nicht Irenaeus' grofses Werk selber, es kann nur ein Auszug daraus den nordischen Mythenmachern vorgelegen haben. Dennoch ist als Vorbild des von der Auđhumla genährten, seltsame Nachkommen auf seltsame Weise hervorbringenden und die Sintflut veranlassenden Ymir der ophitische Jaldabaoth d. h. wiederum der Riese der Urmaterie deutlich zu erkennen.

Das Urweib der Ophitenlehre, die mater viventium und die aus ihr tropfende Feuchtigkeitsgöttin Sophia mit ihrer wässrigen, wolkigen Natur scheinen von Snorre in ein weibliches und noch dazu tierisches Wesen zusammengezogen zu sein, und zwar in eine Kuh vielleicht deshalb, weil die Kuh auch den Germanen, wie schon den Indogermanen, ein Sinnbild der allnährenden, fruchtbaren Wolke war[4]). Auch diese Kuh ist ein

---

[1]) Vgl. die Sippschaft der Nyx Hes. Theog. 211 f., die u. a. den Tod, die Nemesis und die Eris gebar, welche letztere wieder die Lethe, die Neikea und Pseudea zur Welt brachte. [2]) Die Worte des Irenaeus »de sua enthymesi« bezieht Baur, Gnosis S. 175 auf Jaldabaoth, andere auf den homo (E. W. Möller a. O. S. 260). [3]) Vgl. Sapientia 10, 3: Propter quem (Noa), cum aqua deleret terram, sanavit Sapientia, per contemptibile lignum justum gubernans (o. S. 60). [4]) E. H. Meyer, Indogerm. Mythen 2, 586. 642. 654. Rydberg, Undersökn. i germanisk Mythologie 1, 316. 2, 23.

aus Tropfen entstandenes Urwesen, in dem schon der wackere Finn Magnusen die »atmosphaera primitiva telluris chaoticae vel aquaticae materiei« erkannte[1]). Sie begibt sich zum Abgrundsriesen Ymir, wie die Sophia in den Abyssus. Der Riese Ymir ist der Säugling jener Kuh, die als solche der platonischen Urmutter, der »mater et nutricula totius generationis, quae alienos fetus propriis humeris vehat« sich sehr nähert, während der Riese Jaldabaoth der Sohn der Feuchtigkeitsgöttin ist. Wie die Mater-Sophia zum göttlichen Pater und Filius in engstem Verhältnis steht, so die Kuh zu Buri und Borr, in denen wir schon oben (S. 68) den göttlichen Pater und Filius erkannt haben; zwar ist jene nicht, wie diese beider Mutter, aber Christus stammt doch auch von ihr. Das Salzsteinlecken mag von Snorre als bekannte Liebhaberei der Kühe eingefügt sein. So sehr sich nun auch das schlüpfrige weibliche Wesen der Ophitenlehre, wie so viele andere gnostische Sophien[2]), der genaueren Definierung und somit auch der Parallelisierung entzieht, aus ihrer feuchten Grundnatur und ihren seltsamen Hauptbeziehungen einerseits zur Gottheit, andererseits zum Urriesen, hat Snorre offenbar seine sonderbare Auđhumla als Mutter von Buri und Grofsmutter von Borr und als Amme des Chaosriesen Ymir zusammengesetzt.

Viel deutlicher liegt der Zusammenhang zwischen Ymir und dem ophitischen Jaldabaoth vor Augen. Denn für beide sind zunächst zwei ohne weibliches Zutun von statten gegangene Zeugungen charakteristisch, deren sonderbare Produkte bei beiden gleichmäfsig sonderbar ausfallen. Denn Jaldabaoth zeugte nicht nur sechs »Virtutes« genannte Söhne, sondern auch sechs böse Untugendsöhne, und da nun statt seiner bei andern Gnostikern ein alles in sich schliefsender, mannweiblicher Urmensch Adam erscheint[3]), so erklärt sich die von mir schon früher angezogene Ansicht des Honorius von Augustodunum: Adam »sex criminalia flagitia commisit« d. i. in der isländischen Übersetzung dieser Stelle »sex hǫfoþsyn-

[1]) Lex. mythol. S. 41. 600. [2]) Vgl. noch E. W. Möller a. O. 190 ff. 194. [3]) Möller a. O. S. 194 ff.

þer«[1]). So zeugt nun auch Ymir nach dem Muster dieses Urriesen oder Urmenschen einen sechshäuptigen Sohn, der nach den sechs Virtutes, die er in seiner Sechshäuptigkeit zusammenfafst, þrúđgelmir heifst. Denn Virtus konnte wohl durch þrúđr übersetzt werden. Auch heifsen seine Nachkommen hrímþursar, die wohl nicht von hrím n. Reif, sondern von hrími m. Feindschaft, Schaden ihren Namen haben, sowie Jaldabaoths Nachkommen »daemones mundiales« heifsen »adversantes et resistentes semper generi humano«[2]). Damit nicht genug, entsteht aus der humectatio, die Jaldabaoth auslāfst, Adam und mittelbar auch Eva, wie aus dem Schweifs der linken Seite des schlafenden Ymir ein Mann und ein Weib[3]). Dafs hier nun das eine Mal der Riese, das andere Mal dessen Sohn Adam sein soll, darf nicht irre machen. Nach der mittelalterlichen Auffassung gestaltete sich allerdings der nach Genesis 1, 27 beide Geschlechter in sich vereinigende Uradam in der Tat erst durch den Schlaf, in den er Genesis 2, 21 fiel, zur Zweiheit. So meinte z. B. Scotus Erigena[4]) »sopor (Adami) est causa peccati .... Postquam obdormivit, conditionem mulieris introduxit scriptura, ut per hoc insinuaret: quod si humana natura simplicem sinceramque integritatem suae constitutionis, quae ad imaginem Dei facta est, irrationabili motu liberae voluntatis non desereret, omnino scissuram suam in duplicem sexum ad similitudinem irrationabilium animalium non pateretur«. Auch wenn Snorre die

---

[1]) Honor. Elucid. a. O. 1120. Ann. f. nord. Oldkynd. 1858 S. 67. Auch die sechs Werktage der Schöpfungswoche, die die venetianischen Genesismosaiken als Engel hinter dem Thron des den 7. Ruhetag segnenden Gottes darstellen (Tikkanen a. O. S. 31), kommen bei mehreren Gnostikern mehr oder minder personifiziert vor, vgl. Philos allegorische Spiel mit den 6 Freistädten Num. 35, 6 (de profug. 18). [2]) Irenaeus a. O. I. c. 30, 8. [3]) Nach Darmesteter (Ormazd et Ahriman S. 157), dem Rydberg (Undersökningar 2, 23) folgt, brachte Ahuramazda den Urmenschen Gayomard aus dem Schweifse hervor, aber nach Wests Übersetzung des Bundehesh Cap. 3, 19 (Sacred Books of the East 5, 18) versetzte er den Urmenschen Gayomard in Schweifs und bildete aus diesem Schweifse einen fünfzehnjährigen starken Jüngling. Ob dies iranisch sei oder nicht, bleibe dahingestellt. Der eddische Pseudomythus verdankt Ymirs Schweifs nicht seiner Urverwandtschaft mit der arischen Mythologie, sondern der vielfach auch die persische Religion ausbeutenden Gnosis. [4]) Divis. nat. IV. 20. II. 6.

Öffnung der linken Seite betont, so hat er dabei die Lehre von der Materie und der Evageburt im Sinne. Schon Philo[1]) warf bei der Schöpfung Evas die Frage auf, ob sie aus der linken oder rechten Seite des schlafenden Adam geschaffen sei, und das »sinistrum« bedeutete nicht nur bei den Ophiten (o. S. 87), sondern auch bei den Valentinianern das Materielle im Gegensatz zum Geistigen[2]).

Nach der Ophitenlehre verlor Jaldabaoth bei der Erschaffung Adams seine humectatio und verursachte später die Sintflut; in der Edda verlor Ymir infolge seiner aus einer anderen Materienlehre entlehnten Zerstückelung sein Blut, woraus die Sintflut entstand. Aus Jaldabaoths wie aus Ymirs Flut rettete sich nur ein Kastenbewohner mit den Seinigen.

Der ganze motivenreiche Ymirmythus oder vielmehr Ymirroman der Edda stellt sich in allen seinen Kapiteln, von seiner Geburt im Ginnungagap, seinem Riesenkörper, seinem bösen, ungöttlichen Charakter, seiner Ernährung und seinen Zeugungen, seiner Sintflutverursachung, seiner Zerstückelung und Verwendung seiner Körperstücke für die Schaffung der Welt und sogar in seinem Ersatz durch ein Nichts als eine gelehrte Frucht der mittelalterlichen Materienlehre dar. Zu keinem Teil der eddischen Kosmogonie hat die vereinte biblisch-theologische, griechisch-philosophische und gnostisch-ketzerische Weisheit so viel beigesteuert, als zu diesem, der nordische Heidenglaube aber kaum mehr als den Namen[3]).

c) Zweiter und dritter Schöpfungstag.

Genesis 1, 7 ff. Et fecit Deus firmamentum .... vocavitque caelum. Dixit Deus: ... appareat Arida. Et factum est ita et vocavit Deus Aridam Terram .... Et protulit terra herbam virentem, vgl. vidit Deus, quod esset bonum, vgl. Timaeus 33. 36 E. 37 C. 38 D. 40 C.: Gott bildete aus den Elementen die runde Welt oder den Himmel und als das älteste Wesen in der Mitte desselben die vor allen ausgezeich-

---

[1]) Philo, Legis allegor. II. 7 in seiner ganz allegorischen, später von Ambrosius übernommenen Deutung Adams auf den Nus und der Eva auf die Aisthesis. [2]) Irenaeus a. O. I. 6, 1. [3]) Oder ist auch dieser von der Antike beeinflufst? Von Plato bis Bernhard Sylvester heifst die Materie das »Diversum«, hat also einen dem Pronomen ýmiss ähnlichen Sinn.

nete Erde, die Mutter und Ernährerin aller Lebewesen. Und Gott war nach der Himmelsschöpfung sehr erfreut.

Str. 4: Áþr Bors syner bjóþom ypþo,
þeir es miþgarþ mæran skópo
sól skein sunnan á salar steina:
þá vas grund groen groenom lauke.

D. h. Zuvor erhoben Scheiben Bors Söhne, die (dann) den herrlichen Midgard schufen. Die Sonne schien von Süden auf des Saals Steine: da ward der Grund begrünt von grünem Kraute.

Die mythisierende Darstellungsmanier des im Polytheismus wurzelnden Skaldentums, an der es auch nach der Bekehrung festhielt, rückte an die Stelle des einen Gottes mehrere, Bors Söhne, um so unbedenklicher, als ja auch die kirchliche Lehre die Schöpfergewalt auf mehrere göttliche Personen verteilt hatte. Und der Name Bors hat uns denn auch schon die christliche Herkunft dieser scheinbar heidnischen Göttermehrheit verraten (o. S. 67). Dafs der Verfasser die Scheidung von Licht und Finsternis Genesis 1, 3—5, die Snorre sich nicht entgehen liefs (o. S. 84), übersprang, erklärt sich aus seinem offenbaren Bestreben, die Schöpfungsgeschichte der ersten drei Tage überhaupt möglichst zu kürzen. Auch glaubte er wol durch die Sonne der 4. Strophe das Licht genügend hervorgehoben. Denn schon Philo [1]) hielt es für nötig, die Bedenken zu widerlegen, welche die Vegetation der Erde am dritten Tage, ehe noch Sonne und Mond da waren, bei manchen erregte, und manche christliche Genesisdichter knüpften das Licht an Sonne und Mond und das Grünen der Erde an die Sonne, z. B. der Vienner Bischof Avitus ums Jahr 500 [2]). Andere wie Bernhard Sylvester erwähnten es nach platonischer Weise gar nicht (o. S. 51).

Genauer als diese Genesisdichter schliefst sich unser Völuspadichter in einem freilich ungewöhnlich, jedoch durchaus nicht unlogisch gebauten, knappen Satze der biblischen Rei-

---

[1]) Philo Opific. mundi § 14. [2]) Aviti Spiritalis historiae gestae. I. Anfang. Eckehard IV. von St. Gallen um 1000 nennt dagegen zuerst das Licht, dann Erde und Himmel terram cum caelis, dann die Engel Michaels und dann den aufrührerischen Lucifer (Fr. Schneider, Der h. Bardo).

henfolge an. Zuvor erhoben das Firmament die Götter, die die Erde schufen. Denn die auch von Hildebrand und Sievers den bjǫþom d. h. Ländern vorgezogenen bjóþom d. h. Scheiben bezeichnen in der Tat das Firmament. Statt des spezielleren Begriffs »runder Tisch« oder »runde Schüssel«, die beide in den Eddaliedern ein paarmal bezeugt sind, ist hier die allgemeinere Grundbedeutung »runde Platte, Scheibe« gemeint, die auch Gering in seinem Eddaglossar annimmt. Das nordische bjóđ schlofs also genau dieselben drei Begriffe in sich, wie das ahd. tisc, nämlich discus, mensa, ferculum [1]), das sich aus dem antiken discus entwickelte, der eine Scheibe und schon bei Appulejus auch eine Schüssel bedeutete. Augustinus schwankte, ob er das Firmamentum oder Caelum der Genesis eine sphaera Kugel oder einen discus nennen solle [2]). Scotus Erigena stimmte denen bei, die unter firmamentum den sichtbaren Himmel verstanden, doch andere meinten damit die äufserste mit den Sternenchören geschmückte sphaera volubilis [3]). Macrobius begriff unter die Sphären sowol die Sternkörper, als auch jene äufserste Sphäre und die sieben Planetensphären und nannte alle auch »circuli« oder »orbes«. Denn schon Anaximenes meinte, der Kreislauf der Gestirne bewege sich in wagerechten Flächen um die Erde. Und diese sphaerae, orbes, circuli bezeichnen bei Ambrosius, Isidor und bei allen Folgenden immerfort das firmamentum und die Gestirnbahnen [4]). In Wandalberts creatio mundi [5]) heifst das Firmament bald sphaera, bald pluralisch sphaerae. Die Genesisbilder des Mittelalters bedienten sich ebenfalls der Scheiben- oder Kreisform namentlich zur Versinnlichung des Firmaments. Gott sitzt in älteren und mittleren italienischen Mosaiken und in karolingischen Miniaturen auf einer Kugel oder Scheibe [6]); insbesondere wird das Firmamentum in medio aquarum der Genesis durch eine blaue Scheibe wiedergegeben, oder wiederum durch einen gröfseren Kreis, der zwei kleinere Kreise, Sonne und Mond und viele Sterne einschliefst und gegen welchen

---

[1]) Graff, Ahd. Sprachschatz 5, 46, vgl. nord. diskr und skutill-Schüssel und Tisch, engl. plate. [2]) Augustin. de Genesi II. c. 20. 23, vgl. Civit. Dei 12, 35. [3]) Scotus Erig., De divis. nat. III. 26. [4]) Meyer, Völuspa S. 65. [5]) Migne, Patrol. lat. 121, 636. [6]) Tikkanen, Die Genesismosaiken in Venedig S. 19.

Gott die Hand ausstreckt[1]). Auf der Berliner Elfenbeintafel des 10. oder 11. Jahrhunderts hebt Gott mit seinen Armen, in Gegenwart zweier Engel, zwei Kreise, Sonne und Mond, angestrengt empor[2]). So heben denn nun auch in der Völuspa Bors Söhne die Firmamentsscheibe mit den andern Scheiben empor. Darum gab auch die ags. Genesis v. 114 das biblische »creavit caelum« durch »rodor âræ r d e (erexit)« und das noch farblosere »fecit firmamentum« v. 148 durch »roderas fästen se rîca âhôf (elevavit)«, vgl. âhefed heofon[3]), genau entsprechend dem bjóþom y p þ o der Völuspa wieder. Also vom Erheben des Firmaments, nicht der Erde ist in den Bildern und der Poesie des Mittelalters die Rede, und der Dichter spricht in der ersten Zeile nicht von Ländern, um mit tautologischer Breite in der zweiten wiederum von der Erde zu sprechen. Diese nennt er vielmehr sofort bestimmter miþgarþr nach der mittelalterlichen Anschauung von ihrer mittleren Lage im Weltall, die sie schon im Timaeus einnahm. Z. B. sagte Raban[4]): »Terra in media mundi regione posita« oder Wilhelm von Conches noch bildlicher[5]): »Terra est in medio mundi ut vitellus in ovo.« Das Beiwort »mære« erhielt sie vielleicht von der »eximia dignitas«, die ihr ebenfalls schon der Timaeus beilegte. Doch mære heifst z. B. auch in der ags. Poesie nicht nur die Welt und der Himmel »gesceaft«[6]), sondern auch der middangeard[7]). Um das »arida« und »protulit herbam virentem« der Bibel auszudrücken, läfst der Dichter hier die Sonne scheinen, so dafs sie mit grünem Kraute begrünt wird, wie oben auch Avitus. Des Saals Steine bedeuten wiederum die Erde, denn die Steine entsprechen den fundamenta terrae und dem lapis angularis Hiobs und der Psalmen[8]), und der salr, dem das ags. seld caelum[9]) sich vergleicht, ist entweder der Himmel, den Jesaias eine camera nennt, oder die ganze Welt, auf die das tabernaculum des Hebräerbriefs[10]) gedeutet wurde. So stellte sich dem mittelalterlichen Menschen die Welt als

---

[1]) Tikkanen a. O. Tafel II. 9b S. 22. Springer, Genesisbilder S. 676. 689. [2]) Tikkanen a. O. S. 21. 22. [3]) Wunder der Schöpfung v. 89 (Grein[1] 1, 215). [4]) Raban., De Universo 12, 1 (Migne 111, 331). [5]) W. v. Conches, Philosophia mundi IV. c. 1, vgl. M. Vsp. 68. [6]) Genesis 93. Andr. 227. Metr. 11, 73. [7]) Metr. 21, 6. [8]) Hiob 38, 4 f. Psalm 103, 5. [9]) Satan 173. 187. 202. Genesis 95. [10]) Jes. 40, 22 sec. LXX. Hebr. 9, 1 ff.

eine von Mauern umfafste Ebene, die Erde, ἡ μέση, als ein wirklicher miþgarþr und salr dar, dessen gewölbtes Dach der Himmel bildete[1]).

Die vom biblischen Gott nach diesem, wie allen anderen Schöpfungswerken empfundene Freude, die an dieser Stelle auch der platonische Gott teilt, kommt in der Völuspa hier nicht zum Ausdruck, um von ihr nach dem nächsten Schöpfungswerke um so naiver dargestellt zu werden.

d) Vierter Schöpfungstag.

Genesis 1, 14: Dixit autem Deus: Fiant luminaria in firmamento caeli et dividant diem et noctem et sint in signa et tempora dies et annos. Fecitque Deus duo luminaria magna: luminare majus, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti et stellas. Et vidit Deus quod esset bonum, vgl. Timaeus 37 c. ff.: Gott schuf als Himmelsschmuck Sonne, Mond und Sterne, welche die Teile der Zeit, Nacht und Tag, Monate und Jahre, zu bestimmen hatten.

5. Sól varp sunnan, — sinne mána,
hende hœgre — umb himenjǫþor.
sól né visse, — hvar sale átte,
máne né visse, — hvat megens átte,
stjǫrnor né visso, — hvar staþe átto.

6. Gengo regen ǫll — á røkstóla,
ginnheilog goþ — ok of þat gættosk:
nótt ok niþjom — nǫfn of gáfo,
morgon héto — ok miþjan dag,
undorn ok aptan — árom at telja.

7. Hittosk æser — á Iþavelle,
þeirs hǫrg ok hof — hátimbroþo;
afla lǫgþo, — auþ smíþoþo,
tanger skópo — ok tól gǫrþo.

8. Tefldo í túne, — teiter váro
— vas þeim vætterges — vant or golle —
unz þriar kvámo — þursa meyjar,
ámátkar mjǫk, — ór Jǫtonheimom.

[1]) Marinelli, Die Erdkunde b. d. Kirchenvätern, übers. v. Neumann S. 44 f.

D. h. Die Sonne schlang von Süden her, die Gefährtin des Mondes, ihre rechte Hand um den Himmelsrand. Die Sonne wufste nicht, wo sie Wohnungen hätte, der Mond nicht, was für Kraft er hätte, die Sterne nicht, wo sie ihre Stätte hätten. Da giengen alle Berater auf die Gerichtsstühle, die hochheiligen Götter, und berieten darüber. Der Nacht und dem Neumond gaben sie Namen, benannten den Morgen und Mittag, Nachmittag und Abend, die Jahre darnach zu zählen. Die Asen trafen sich auf dem Iþavǫllr, die Altar und Tempel hochaufbauten. Sie legten Essen an, schmiedeten Gold, schufen Zangen und fertigten Geräte. Sie spielten Brett im Garten und waren heiter — es war ihnen kein Mangel an Gold —, bis drei Riesenmädchen kamen, sehr übermächtige, aus Riesenheim.

Während unser Gedicht in der 4. Str. sich ziemlich streng an die biblische Vorlage hielt, weicht es in den folgenden Str. 5—8 weit davon ab. Läfst ihr Verfasser hier seiner Phantasie den Zügel schiefsen, oder schöpft er endlich einmal aus heimischer Überlieferung, etwa die Götterversammlung und das Erscheinen der Riesenmädchen? Keins von beiden! Auch diese Partie ist aus einer mittelalterlichen Ausweitung des biblischen Textes und der Verquickung desselben mit dem Bericht von der Gestirnschöpfung im chalcidischen Timaeus hervorgegangen, und zwar alle vier Strophen, mögen sie nun, was hier unerörtert bleibe, später hinzugefügt sein oder nicht.

Insofern hält der Verfasser auch hier am biblisch-platonischen Leitfaden fest, als er nach Himmel und Erde die Gestirne besingt. Zunächst schildert er, wie die Sonne von Süden her die rechte Hand, hende hœgre, um den Himmelsrand legt d. h. durch den Süden nach dem Westen bis zum nördlichen Teil des Horizontes greift. Noch heute heifst »von Osten nach Westen« in Schweden »von der Linken zur Rechten, at höger«[1]). Dem gegen die Sonne gewendeten Isländer bot sich an jedem Sommertage, am eindrucksvollsten um Mittsommer, wo die Sonne abends weit über den Westpunkt hinaus noch lange am nördlichen Horizonte sichtbar bleibt, das hier

[1]) Hyltén-Cavallius, Wärend og Wirdarne 1, 288.

beschriebene Schauspiel dar. Aber auch der Prediger Salomo[1]) schilderte bereits die Sonnenbahn mit den Worten: »Sol gyrat per meridiem et flectitur ad aquilonem«, die der heil. Severianus von Gabala und ähnlich der ravennatische Anonymus[2]) durch den Zusatz erläuterten: »sol ad caeli fines partes boreales percurrit.« Das ist das »verpa um himenjǫþor«. Ferner ist die Genossenschaft der Sonne und des Mondes, der »sól, sinni mána«, ein Zug der platonischen Kosmogonie, wie denn Chalcidius hervorhebt, dafs einige der Planeten »sequaces« seien, nämlich Sonne und Mond, und Bernhard Sylvester die Luna eine »consectatrix solisque pedissequa« nennt[3]). Die ratlos nach ihren Sitzen suchenden grofsen und kleinen Gestirne haben ebenfalls ihre Vorbilder in den platonischen Fixsternen, die nur scheinbar »oberrant«, zumal aber in jenen sieben eigentlichen »stellae erraticae«, wie sie auch bei Honorius heifsen (o. S. 47). Sie sind aber trotz ihrem »irrequietus excursus« in ihren Sphären »conlocati.« Die »chori siderum, quamvis cum mundo volvantur, fixi tamen in iisdem sedibus permanent« [4]). Auch die Kraft des Mondes »lunae potestas« erwähnt Bernhard Sylvester ausdrücklich[5]). Aber gerade die Kraftlosigkeit, die er in der Völuspa fühlt, macht es wahrscheinlich, dafs die harmlosen »signa« des 14. Genesisverses unserm Dichter, wie dem heil. Ambrosius in seinem Hexaemeron[6]), die schrecklichen »signa in sole et luna et stellis« bei Lucas d. h. die Vorzeichen des jüngsten Gerichts ins Gedächtnis riefen, die Matthaeus bestimmter darstellt: »Sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de caelo« [7]). Diese Stelle umschreibt nämlich der ags. Dichter des Domesdäg[8]) im Jahre 971 mit den Worten:

> þonne stedeleáse steorran hreósađ
> and seo sunne forswyrced sôna on morgen,
> ne se môna näfđ nânre mihte wiht.

---

[1]) Pred. Salom. 1, 6. [2]) Marinelli a. O. S. 53. [3]) Chalcidius c. 74. Bern. S. a. O. S. 47. [4]) Timaeus 40 C. Chalcidius a. O. c. 69. 72. [5]) Bern. S. a. O. S. 51. [6]) Ambros. Hexaem. IV. 4 (Migne Patrol. lat. 14, 193). [7]) Lucas 21, 25. Matth. 24, 29. [8]) Early engl. text. society 65, 8 V. 106, vgl. M. Vsp. S. 71.

Die »stättelosen« Sterne und der »machtlose« Mond kehren gerade so in unserer Völuspastrophe wieder.

Eine ähnliche Mischung biblischer und platonischer Vorstellungen verrät die folgende Strophe. Plötzlich versammeln sich darnach alle Götter auf ihren Ratsstühlen, um über die Zeitverteilung zu entscheiden. Nach der Genesis liegt allerdings diese Zeitverteilung den Gestirnen ob, und wie die physikalischere Haltung des Timaeus von vornherein erwarten läfst, auch nach Plato. Denn »Dei ratione consilioque hujusmodi genituram temporis volentis creari sol et luna et aliae quinque stellae erraticae factae sunt.«. Sie sollen Nacht und Tag, Monat und Jahr bestimmen [1]. Aber schon in Altbabylon waren die Sterne Götter, die ihre Standörter hatten und mit deren Hilfe Marduk, nachdem er sie geschaffen, das Jahr, die Monate und die Tage kennzeichnet, dem Mond die Nacht und der Sonne (den Tag) unterstellt (o. S. 4). Sie versammeln sich um Marduk und heifsen die sitzenden, die Zukunft bestimmenden Götter [2]. Im Hiob 38, 9 loben den Herrn bei der Schöpfung die Morgensterne und alle Söhne Gottes. Nicht nur Plato, sondern auch Diodorus Siculus und die Chaldäer machten den Griechen und Römern diese Anschauungen bekannt. Nach Diodor hatten die Planeten ihre Häuser in den Sternbildern des Tierkreises, den »Herren der Götter«. Die Standsterne hiefsen »ratgebende Götter« und zwei Dutzend von ihnen auch »Richter« [3]. Darum nannte auch Philo die Sterne »Statthalter Gottes« [4] und der Plato-Erklärer Chalcidius »sapientia et aeterna animalia inquilina caeli« [5]. Noch wichtiger aber ist, dafs die Götter im babylonischen, wie platonischen Schöpfungsbericht nach der Erschaffung der Sterne und vor der Erschaffung der Lebewesen vom höchsten Gott versammelt werden, in jenem leider hier lückenhaften höchst wahrscheinlich gerade die Sterngötter, denn Marduk hiefs der Gott der Versammlung, weil unter seiner Leitung die Sterngötter zu Jahresanfang zusammenkamen [6], nach Plato diese ganz sicher. Während bis dahin in beiden Berichten nur ein Gott die Schöpfungsarbeit ver-

[1] Timaeus 38 C. [2] Jensen, Kosmologie S. 46. 59. 92. 188. [3] Diodor. 2, 30. 31. [4] Philo de gigant. 2 de monarch. I, 1. II, 213 f. [5] Chalcidius a. O. [6] Jensen a. O. 84. 362.

richtet, werden ihm jetzt andere Götter beigesellt und zwar nach Plato die Gestirngötter, die »venerabiles, summa divinitate praediti, indissolubiles.« So stark wirkte diese altorientalisch-platonische Vergöttlichung der Gestirne auch auf christliche Gemüter ein, dafs z. B. selbst Augustin sie als Personen höherer Art, als Engel, auffafste[1]). Die platonischen »choreae stellarum« aber kehren stets, und zwar um die Zeiten zu bestimmen, zu den »sedes«, von denen sie ausgegangen sind, wieder zurück[2]). Die gelehrte Litteratur des Mittelalters kennt diese Sitze wol, so z. B. Scotus Erigena die »sedes« der »chori siderum«, Otfrid und Notker der Sterne »girusti« oder »sedel«[3]); unsre volkstümliche Überlieferung weifs nichts von solchen Vorstellungen. Im Gefolge der siebentägigen Woche, der Tierkreisbilder, einer ausgebildeten Astrologie drangen diese chaldäischen Vorstellungen von den Gestirnen als zu Rat, Gericht und Zukunftsentscheidung auf Sitzen versammelten heiligen Wesen von Babylon nach Griechenland, nach Rom und von da aus ins mittelalterliche Europa ein. Ganz genau dem entsprechend versammeln sich in der Völuspa, die bis zur Erschaffung der Gestirne nur im allgemeinen Bors Söhne, nach Obigem (S. 92) die Stellvertreter des einen Gottes, als Schöpfer erwähnt hatte, nach diesem Werke alle ratenden, hochheiligen Götter auf ihren Richtstühlen und gleichfalls, um die Zeiten zu benennen d. h. zu bestimmen. Hier ist also noch nicht derjenige grofse Götterrat gemeint, der über die Erschaffung der Lebewesen beschliefst, sondern die frühere Versammlung der Sterne, die Plato durch die »choreae stellarum« ausdrückt, welche zu ihren Sitzen gehen, um die Zeiten zu bestimmen.

Aus demselben Vorstellungskreise sind die göttlichen Baumeister, Schmiede und Spieler des Iþavǫllr entsprungen. Mag nun das Wort »æser« der 7. Strophe wieder nur die höheren Götter, die Ersatzmänner des Höchsten, bezeichnen oder alle, auch die Gestirngötter umfassen, der Dichter hat den christlich-platonischen Gott im Sinn, wie er die Sternenwelt ausarbeitet.

[1]) Augustin. Civ. Dei 11, 9. 13, 16, 2, vgl. Rothe, Dogmatik 1, 216. [2]) Timaeus 40 C. [3]) Scotus, Erig. Divis. nat. III. c. 36. J. Grimm, Deutsche Myth.[4] 2, 584. 603. 3, 204.

Der echtnordische Glaube versagte ja seinen Göttern nicht nur die schöpferische Tätigkeit überhaupt, sondern auch insbesondere alles Bauen und Schmieden. Der ihnen zugeschriebene Brückenbau und der Midgardsbau sind beide entlehnt; sie bedürfen sogar zu ihren eigenen Schutzbauten der Hilfe der Riesen (o. S. 27). Mit der Schmiedekunst sind ausschliefslich die Zwerge und Elben vertraut. Dagegen enthielt sich der christlich-platonische Gott solcher Arbeit durchaus nicht. Der Vers Genesis 2, 1: »Igitur perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum« sollte zwar ohne Zweifel nur das gesamte Schöpfungswerk zusammenfassen, konnte aber auch mit einem gewissen Recht nur auf die Erschaffung der Himmel und der Erde und ihres Sternschmuckes bezogen werden. Wenn nun die Angelsachsen den Himmel, namentlich den neugeschaffenen, »heofontimber, heáhgetimbro« und was in ihm war, »heáhgetimbrad« nannten[1]), so lag es auch dem Völuspadichter nahe, jene perfectio caelorum durch Gott als ein hátimbra der Götter in dem Himmel, dem Iþavǫllr, wiederzugeben. Die himmlischen Bauten der Götter heifsen »hǫrg ok hof«, Heiligtümer, die in das ausschliefslich von Kampf und Gelage ausgefüllte Walhallaleben der Einherier schlecht genug hineinpassen, und durch die vielen sinnlosen himmlischen Tempel Njǫrds, von denen die gelehrten Mosaikarbeiten der Grimnism. 16 und Vafþrudn. 38 reden, keineswegs genügend bestätigt werden. Dagegen haben die göttlichen Gestirne nach Obigem nicht nur ihre Sitze, sondern nach Diodor und den altbabylonischen Urkunden ihre Höfe und Gehege, nach diesen namentlich Sonne und Mond[2]), von dessen Hof wir auch jetzt noch sprechen. Dazu gab es auch nach christlicher Anschauung Altar und Tempel im Himmel. Irenaeus z. B. meint: »Est ergo altare in caelis (illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur) et templum, quemadmodum Joannes ait: »Et apertum est templum Dei in caelo et tabernaculum«[3]).

Die Herstellung eines »ornatus«, wie des Sternenschmucks, bedurfte nach mittelalterlicher Anschauung der Schmiedekunst. Schon der alttestamentliche Gott mafs, berechnete und wägte

[1]) Genesis 146. 739. Christ 1182. Guthlac 556. Satan 29. [2]) Jensen a. O. 48. 49. [3]) Irenaeus c. haeres. IV. 18, 6. V. 35, 2.

bei der Schöpfung; auf einem alten Bibelbilde hält er Wagschale und Zirkel in den Händen; beim Suchenwirt giefst er einer Schönen Mund und Kehle (o. S. 20); als »Meister und Werkmann« schafft er mit seinem »lustsamen Werkzeug die feurigen Geister, die Engel[1]),« und mit diesen sind wir bereits wieder bei den Sternen, den feuerartigen Engeln, die auf Plato weisen. Denn diesem ist ja überhaupt Gott nicht ein Schöpfer, der aus dem Nichts die Welt schafft, sondern, wie schon Justinus stark betont[2]), nur ein Bildner der Materie, ein opifex oder artifex nach der Übersetzung des Chalcidius. Ja, bei der Gestirnschöpfung war er ein wirklicher Schmied, ein opifex, der die Sterne, das erste himmlische, göttliche Geschlecht der Lebewesen, mit der heiteren Klarheit des Feuers »perpolibat«, damit es allen Menschen durch seinen ausgezeichneten Glanz verehrungswürdig wäre[3]). Diese Gedanken und die der Summa und andere der christlichen Kosmogonie verband dann Honorius zu den Sätzen: »Spiritus Dei coelos ornavit (Hiob 26), quia et istos coelos astris et angelos virtutibus decoravit. Per Filium quippe angelici spiritus creantur, per Spiritum sanctum vivificantur; per Filium lucis substantia eluxit, sed per Spiritum sanctum splendor ejus effulsit; per Filium firmamentum formatur, per Spiritum sanctum celeri volubilitate rotatur; per Filium sol et luna et sidera temporibus praeficiuntur, sed per Spiritum sanctum lucis nitore perpoliuntur[4]).« Also auch die theologische Darstellung belebt die Gestirne und löst die Einheit des Himmel und Himmelsschmuck perpolierenden Gottes in eine Zweiheit oder Dreiheit auf. Nach solchen Mustern legen nun die Asen der Völuspa nach der Gestirnschöpfung Feueressen an und schmieden Gold und schaffen Zangen und Geräte, um die Gestirne mit Gold zu schmücken.

Die beiden höchst auffälligen Züge der dabei erwachenden Heiterkeit der Götter und der unerwarteten Erscheinung der drei Nornen bestätigen schlagend diesen Zusammenhang. Nach dem 1. Genesiskapitel flöfst jedes Tagewerk Gott Wolgefallen ein, »vidit quod esset bonum«, und nach dem 2. gibt sich

---

[1]) Sapientia 11, 22. Schnaase, Gesch. d. bild. Künste 4, 2, 485. Müllenhoff-Scherer, Denkm. No. 34 Str. 4. [2]) Justin., Cohortatio ad Graecos 22. [3]) Timaeus 40 A. [4]) Honorius, Speculum eccles. (Migne a. O. 959).

Gott nach der Vollendung der Himmel und der Erde und alles ihres Schmucks der Ruhe hin. Dieses göttliche Wolgefallen erinnerte schon den Augustinus[1]) an die Freude des Gottes im Timaeus, welche diesen nach der Vollendung des Weltalls ergriff. In der Tat gieng der platonische Gott »hilaratus« an die Erschaffung der Gestirne, um sie vermittelst des Feuers zu höchstem Glanze auszuarbeiten. So sind nun auch in der Völuspa die Götter bei derselben Feuerarbeit »teiter« heiter. Der Dichter malt diese Stimmung nur weiter aus, wenn er die Götter einer damaligen Lieblingsunterhaltung, dem Brettspiel, hingegeben darstellt. Er umgibt sie mit einem Garten und mit Goldesfülle: vas þeim vætterges vant or golle, weil auch in der Genesis 2, 8 ff. sich gleich nach jener Ruhescene das Paradies auftut, dessen erster Fluſs Phison um ein Goldland strömt. Ähnliche Ausmalungen dieser Schöpfungspartie finden sich öfter. So wird in den ags. Wundern der Schöpfung nach dem Preise des herrlichen Sonnengestirns und der göttlichen Allmacht, welche Himmel und Erde erhob, die Freude der Engel mit den Worten geschildert:

Beođ þonne eádge, þe þaer in (in svegle) vuniađ,
hyhtlic is þät heorđverud: engla þreátas;
hy . . . . habbađ æghväs genôh:
n i s h i m v i h t e v o n . . . him is symbel and dreám[2]).

Also auch hier nach der Erwähnung der erhabensten Schöpfungswerke selige Heiterkeit der Himmelsbewohner, ein durch dieselbe negative Form bezeichneter Überfluſs an allen Dingen, nicht nur an Gold, und statt des Götterbrettspiels ein jubelndes Engelgelage.

Noch schlagender stimmt die überraschende Meldung von dem so unmotivierten Erscheinen der drei mächtigen Riesenweiber, der in der 20. Strophe Urđ, Verđandi und Skuld benannten Nornen, die das Schicksal der Menschen entscheiden, zu dem Zusatz, den Chalcidius der platonischen Gestirnschöpfung anhängt. Der Glaube an die zukunftbestimmende Kraft der Sterne war ja von den Chaldäern über die alte Welt

[1]) Augustin., Civit. Dei l. XI. c. 21. [2]) Grein, Bibliothek.[1] 1, 215. V. 90, vgl. hihtlic heorđverod Genes. 2076.

verbreitet, und die mittelalterlichen Kosmogoniker, wie z. B. Bernhard Sylvester (o. S. 51), bekannten sich gern dazu bei ihrem Bericht über jenen Schöpfungsakt. So fand auch bei dieser Gelegenheit Chalcidius [1]) das Schicksal in den Sternen und zwar dreigeteilt in Atropos, Clotho und Lachesis, und jetzt erst geht uns ein Licht darüber auf, warum unser Dichter, der hier also nur die drei antiken Parzen in drei Riesenweiber verwandelt, plötzlich drei germanische Schicksalsfrauen einführt.

Nach fremden Vorbildern malte Snorre [2]) diese Völuspastrophen aus und gestaltete deren Motive um. Auf dem Iđavǫllr thront im Hause Gladsheim Allvater auf einem Hochsitz, von 12 göttlichen Lenkern der menschlichen Schicksale umgeben. Ähnlich schildert uns Bernhard Sylvester [3]) den Jupiter mit Scepter und Schicksalswage, wie er inmitten der »amoenitas« seines »circulus blandiens« sein Consistorium an Majestät überstrahlt. Auf der Schwelle seiner Wohnung spendet ein Faſs den menschlichen Seelen Freude, ein anderes Schmerz. Die strenge Clotho erklärt daneben den Lauf der Zeiten. Darauf gibt Snorre näher alles an, was die Götter aus Gold geschmiedet hätten. Indem er endlich diese Zeit das »Goldalter« nennt, das durch die Herkunft von Weibern zerstört sei, beutet er einen der melancholischen Gedanken Hesiods aus, den ihm wol irgend ein mittelalterlicher Mythograph vermittelte. Denn bei Hesiod [4]) hieſs das erste Menschengeschlecht das goldene, das lebte »*νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀϊζύος*«. Das Weib Pandora aber brachte »*κήδεα λυγρά*«, von ihr stammt das »verderbliche Weibervolk«. Von dem sogenannten goldenen Zeitalter, das Rochholz [5]) im deutschen Glauben finden will, ist hier nichts zu verspüren, ebensowenig von einer germanischen Auffassung des Goldes als einer verhängnisvollen Kraft.

Bevor wir aber von den Gestirnen Abschied nehmen, müssen wir der schon von Rask als Interpolation erkannten Partie der Prosa-Edda, Gylfag. c. 10—13, gedenken, weil in ihr die Herkunft von Tag und Nacht, Sonne und Mond ganz anders als in der Völuspa erzählt wird. Trug deren Ent-

---

[1]) Chalcidius c. 143 ff. [2]) Edda 1, 62. [3]) Bernard. Sylv. a. O. S. 42. [4]) Hesiod., Erga v. 109. 81, vgl. Theog. 590. [5]) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 3.

stehungsgeschichte in dieser ein durchaus kosmogonisches Gepräge, wie es aus der Genesis und dem Timaeus hervorgegangen war, so trägt sie in diesem Teil der Prosa-Edda ein durchaus theogonisches, etwa wie es, wenigstens was Tag und Nacht betrifft, im Hesiod vorlag. Der Name der Allvaterstochter Jǫrđ am Ende des 9. Kap. scheint den Interpolator zu diesem Raubzug auf antikem Gebiet veranlafst zu haben, den übrigens schon vor ihm der Verfasser der Vafþruđnismal 25, der sich Narvi, Nótt, (Dellingr) und Dagr ebendaher holte, unternommen hatte. Nach Snorre wohnte nämlich Nori, Norvi, Narfi, Njǫrfi, Narvi, wie er nach den Handschriften verschieden heifst, oder vielleicht richtiger Nǫrr[1]), zuerst in Jötunheim. Seine Tochter war Nótt, die dem Naglfari den Auđr, dem Annar die Jǫrđ, dem Dellingr den Dagr gebar. Nach Hesiod[2]) sind Chaos und Gaia die Urwesen. Des Chaos Kinder heifsen Erebos und Nyx, deren Kinder Aither und Hemera. Dann erst folgt der andere Stammbaum, der der Gaia. Die nordische Mythologie dachte sich also entweder hier, wie in den früheren Kapiteln, Ymir als den Chaosriesen, oder Jötunheim als das Chaos, aus dem der durch Narvi übersetzte Erebos und seine in eine Tochter verwandelte Schwester-Gattin Nyx-Nótt hervorgieng. Der aus dem Nordischen kaum erklärbare Name Narvi scheint dem Ags. entlehnt, wo nearu als Adjektiv eng, beängstigend, als Substantiv Enge, Bedrängnis heifst, vgl. alts. naro, narwes, holl. naar unangenehm, traurig. Es ist im Ags. ein Beiwort der Nacht wegen ihres beklemmenden Dunkels: nearo nihtvaco, nihtes nearve[3]), und der düstern Hölle mit ihren engen Banden: under nîđgysta (diabolorum) nearvum clommum, nearvne clom, þät nearve nîđ (besser niđ abyssus?)[4]). So wurde wol zuerst im Ags. der Erebos zu einem Nearwe, Vater der Nacht und Sohn der Hölle, gemacht, den ein nordischer Gelehrter in Nǫrr oder Narvi verwandelte und einerseits zum Vater der Nacht, andererseits zum Sohne des Höllenfürsten Loki, der in der Lokasenna und Edda 1, 184 Narfi, Nari heifst, erhob. Die Söhne der Nótt, Auđr und Dagr, entsprechen den Söhnen der Nyx, dem in Auđr norroenisierten Aither und der Hemera. Von

[1]) Bugge, N. Fornkv. S. 384a. [2]) Hesiod., Theog. v. 123. [3]) Seefahrer 7. Elene 1240. Guthl. 1183. [4]) Guthl. 511. 570. Satan 634. 444 f. Genesis 637.

ihren beiden Vätern Naglfari und Dellingr sehen wir hier ab. Der dritte oder vielmehr zweite Gemahl der Nótt, der Vater der Jǫrđ, Annar, bezeichnet vielleicht nur mit seinem abstrakten Namen die andere Urwesenlinie, der Gaia angehört[1]). Auf die kleinen Abweichungen in den Verwandtschaftsgraden ist angesichts solcher Willkür nicht das geringste Gewicht zu legen. Schon die Alten nannten auch umgekehrt Nacht und Finsternis den Anfang und jene wiederum Tochter dieser. Hygin sagte: »Ex Caligine Chaos, ex Chao et Caligine Nox, Dies, Erebus, Aether. Ex Aethere et Die Terra«[2]) und brachte also die Terra, wie der Edda-Interpolator, als jüngeres Glied in unmittelbaren Zusammenhang mit Aether und Dies, nur nicht als ihre Stiefschwester, sondern als ihre Tochter. — Nimmt dann weiterhin in diesem 10. Eddakapitel Allvater Tag und Nacht, um ihnen Pferde und Wagen zu geben, so ist das wieder ein Gemisch aus biblischer und antiker Vorstellung. Denn nach der einen schuf Gott Tag und Nacht, nach der anderen hatte Eos, die schon bei den griechischen Tragikern die Hemera vertrat, ein leuchtend weifses Pferd, daher μονόπωλος, λευκόπωλος, das durch den nord. Skinfaxi wiedergegeben, und die, »nox humida«, die νὺξ μελάνιππος, ein schwarzes Pferd[3]), das zum Hrímfaxi mit »meldropum« gestaltet wurde.

Da die Untersuchung aller Einzelheiten des nächsten Sonnen- und Mondkapitels der Prosa-Edda zu weit ablenken würde, sei hier nur die Hauptsache betont, dafs die aus den Grimnismal 37 genommene Vorstellung eines auf einem Wagen fahrenden Sonnengottes, unter dessen Rossen die Götter noch dazu eine aus Windbälgen bestehende eiserne Kühlmaschine (ísarnkól) anbrachten, durchaus ungermanisch und wiederum teilweise der Antike, teilweise dem Christentum entlehnt ist. Die Sonnenhengste Árvakr und Alsviđr, das hier, wo seine gegefährliche Hitze hervorgehoben wird, offenbar von sviđra brennen abzuleiten ist, verraten sich sofort als hübsche Gelehrtenübersetzungen der hyginischen Sonnenrosse: Eous et

---

[1]) Bugge und Wilken, Untersuch. z. Snorra-Edda S. 80 ziehen Ónarr vor. [2]) Preller, Griech. Myth. 1, 32. Hygin. Fab. 1, 1. Aristot. met. 1091b. 4. [3]) Roscher, Mythol. Lex. 1, 1199. 1261. 2032. Preller, Griech. Myth. 1, 357.

Aethiops oder der ovidischen Eous, Aethon, Pyrois, Phlegon[1]. Den Wagen aber, in dem die Sonne aufsteigt, treibt auch im B. Henoch c. 71 der Wind, Plato spricht von besonderen Vorrichtungen gegen die Hitze der »machina« oder des »polus« d. h. des Himmels (o. S. 31), und damit nicht die Hitze des feurigen Himmels die Erde samt den Sterblichen verzehre, singt Claudius Marius Victor um 450[2])

subjecta deorsum est
Machina firma poli, quae, dum nos protegit umbra,
et velatur aquis.

Diese mehr platonisch-christlich gedachte Himmelskühlmaschine wird nun in der Edda höchst unschön unter die glühenden Sonnenrosse der antiken Dichter gelegt.

Aber es ist Zeit, dem fünften Schöpfungstage näher zu treten.

e) Der fünfte Schöpfungstag.

Genesis 1, 20—25 erzählt die Schöpfung der Wasser- und Lufttiere; aber Platos Timaeus 40 D ff. berichtet nach der Erschaffung der Gestirne von den Dämonen und einer Versammlung der Götter und Dämonen, in der die niederen Götter vom höchsten Gott beauftragt werden, die Körper der Lebewesen aus den Elementen herzustellen, während sich der höchste Gott die Erschaffung der Seele vorbehält (o. S. 31).

Str. 9. Gengo regen ǫll á røkstóla,
ginnheilog goþ ok of þat gættosk,
hverr skylde dverga drótt of skepja
or Brimes blóþe ok or Blaens leggjom.

Str. 10. þar vas Mótsogner mæztr of orþenn
dverga allra, en Durenn annar;
þeir mannlíkon mǫrg of gǫrþo
dvergar í jǫrþo, sem Durenn sagþe.

Str. 11. Nye ok Niþe, Norþre ok Suþre,
Austre ok Vestre, Alþjófr, Dvalenn,
Nár ok Naenn, Nípingr, Daenn u. s. w. bis
Str. 16.

---

[1]) Hygin. Fab. 183. Ovid., Metam. 2, 153. [2]) Marius Victor, Alethia I. v. 75 (Corp. script. eccles. lat. Vindob. 16, 366). — Erst Gagneius, der die Alethia unter dem Titel »In Genesim commentarius« herausgab, ersetzte »velatur aquis« durch den Vers »interea super impositis frigescit ab undis«.

D. h. Es giengen alle Berater auf die Gerichtsstühle, die hochheiligen Götter, und berieten darüber, wer von den Zwergen das Volk (die Menschen?) aus Brimirs Blut und aus Blaens Gebeinen schaffen solle. Da war Mótsogner der ausgezeichnetste von allen Zwergen geworden, aber Durenn der andre; die Zwerge machten viele Menschenkörper in der Erde, wie Durenn sagte. Nye u. s. w.

Die Lesart R: »hverr skyldi dverga drotin scepia« läfst in der Schwebe, ob dverga von hverr oder von drotin abhängig sei, auch die Handschriften der Snorre Edda[1]), die statt drotin das vorzuziehende »drótt of, um« darbieten, helfen dieser Zweideutigkeit nicht ab. Die Lesart H: »hverer skylldu dvergar drottir skepja« entscheidet zu Gunsten des ersten Abhängigkeitsverhältnisses, das aufserdem durch die folgende Strophe gestützt wird. Denn der Auftrag »drótt« d. h. Volk, Menschen zu schaffen — diesen Sinn hat das Wort auch in Vafþr. 24, Helgi Hund. 2,50 vgl. die dróttmegir Menschen Vafþr. 11. 12 — führen die Zwerge im Folgenden wirklich aus, indem sie Menschenkörper machen. Wie den Ursprung der Riesen und Götter, läfst der Dichter auch den der Zwerge, von denen es nur heifst, dafs Mótsogner ihr bester geworden war, im Dunkeln, nicht aber den irdischen Ursprung der von ihnen hergestellten ersten »mannlíkon«, noch die verschiedenen Zwerggeschlechter, die allerdings ein Interpolator über die Gebühr ausgedehnt zu haben scheint. Es ist klar, dafs die Völuspa hier der durch die Genesis dargebotenen Tierschöpfung durch den einzigen Gott die Schöpfung der ersten Formen der Sterblichen durch Dämonen, welche dieselbe nach dem Timaeus im Auftrag einer Götterversammlung ausführen, vorzieht. Dieser überraschende Einklang der Völuspa und des chalcidischen Timaeusberichts setzt sich sogar bis in die Einteilung der Geschlechter dieser dämonischen Mitschöpfer fort. Schon lange vor ihr liefs die christliche Kosmogonie die platonischen Dämonen herein. Sie wurden nur, wie von Philo und Chalcidius[2]), durch Engel übersetzt und, obgleich schon Irenaeus[3]) vor der Ketzerlehre, dafs die Engel unter Gottes Leitung

[1]) Edda 1, 64. 2, 260. [2]) Philo de Gigant. 2. Somn. I. 22. Chalcidius c. 132. [3]) Irenaeus c. haer. I. 24.

die Welt geschaffen hätten, warnte, so wurde doch der Schöpfer auf den älteren Genesisbildern häufig inmitten helfender Engel dargestellt, namentlich bei der Erschaffung der Wasser- und Lufttiere des hier besprochenen fünften Tages und bei der der Eva[1]). Diese Engel erlaubt sich aber z. B. Bernhard Sylvester Götter zu nennen (o. S. 51). Die Völuspa und der Timaeus berichten also zunächst vollkommen übereinstimmend von einer Götterversammlung, wobei Plato nur darin abweicht, dafs er den höchsten Gott als Leiter und Redner derselben besonders hervorhebt. Hier, wie dort werden die niederen Götter und Dämonen, die der nordische Dichter Zwerge nennt, beauftragt, die Formen sterblicher Wesen zu bilden (nord. gera, lat. conglutinare) und zwar aus den Elementen, von denen unser Dichter zwei, Brimirs Blut und Blaenns Gebeine d. h. das Wasser und die Erde oder Steine, besonders erwähnt[2]). Das Hauptelement ist aber das terrenum nach der Bibel, wie nach Plato. Nach Bernhard Sylvester ist der »terrenus homo in terris« zu verfertigen, wie in der Völuspa die »mannlíkon í jǫrðo.« Plato teilte bei dieser Gelegenheit im Timaeus wie auch in seiner Epinomis die Dämonen in verschiedene Geschlechter ein, die Chalcidius noch ergänzte. Der Völuspaverfasser folgte auch darin seinem Vorbild, und ein Interpolator scheint später die ursprünglich kleinere Zahl von Zwergnamen ungebührlich vergröfsert zu haben. Denn die Namen verraten trotz ihrer scheinbar bunten Vielheit doch deutlich genug, dafs sie geordnet sind und wahrscheinlich ursprünglich noch strenger geordnet waren und zwar nach der platonischen oder besser noch nach der vollständigeren chalcidischen Dämonenverteilung, mit der die Bernhard Sylvesters wesentlich übereinstimmt[3]). Unterhalb der engelartigen, bis zum Monde hinabwohnenden ätherischen Gestirndämonen oder -göttern, die vielleicht durch die unaufgeklärten Mótsognir und Durenn vertreten sind, hausen nach der Platonikerlehre die Dämonen der Luft, zunächst die des Mondes. So folgen in der Völuspa auf jene beiden unmittelbar die zwei lunarischen Zwerge Nye ok Niþe Neumond

[1]) o. S. 43. Tikkanen a. O. S. 18. 22. 27. 122. [2]) Die altd. Summa theologiae Str. 9 fängt auch damit an: emid dęmo steini gab er uns gimeini dî hertî der beini. [3]) S. o. S. 52. Chalcidius c. 120. 135.

und Vollmond, dann die Luftdämonen der vier Winde: Norđri u. s. w. Die der Erde noch näheren Luftdämonen schildert Chalcidius als von heftiger Leidenschaft ergriffene Wesen, die der Völuspadichter in dem Alþjófr dem Alldieb zusammenzufassen scheint. Die von Chalcidius diesen angereihten in die Schattenform Entseelter gekleideten Dämonen übersetzt unser Dichter durch Dvalenn, Nár, Naenn, Nípingr? und Daenn, Namen, die bis auf den zweifelhaften Nípingr alle einen »Verstorbenen« bedeuten. Diese Dämonen, durch die Nähe der Erde am stärksten von irdischer Begier berührt, leben in der erdnächsten »regio, quae umecta vocatur.« In der Völuspa folgt auf jene Totengeister, zu denen auch Dvalenn gehört, in Str. 11 4. 5 und 12. 13 ein Schwarm von Namen, bis die 14. Strophe wieder an Dvalenn anknüpft, dessen Angehörige »sóttu frá salar steini Aurvanga sjǫt« d. h. von der Erde her, aus der Erde heraus (o. S. 94) die Regionen der feuchten Gefilde aufsuchten. Diese bisher dunkle Stelle besagt also ganz deutlich nichts anderes, als dafs die Totengeister die Erde, ihr Grab, verliefsen und sich in die Totengeisterregion, die feuchte Luft, erhoben. Die sonderbare Zwergpartie der Völuspa erklärt sich nun vollkommen aus der Dämonenschöpfung der platonischen Kosmogonie und verdrängt ebenso, wie diese es thut, die Tierschöpfung des 5. Genesistages. Gekrönt wird diese Konkordanz des mittelalterlichen Schöpfungsberichtes mit dem nordischen durch die ihn abschliefsende Darstellung der Menschenerschaffung.

f) Der sechste Schöpfungstag.

Genes. 1, 26 ff. Deus ait: »Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.« Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, masculum et feminam. Dazu Genes. 2, 7: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem. Vgl. Timaeus 41: Nachdem Gott die Untergötter und Dämonen aufgefordert hatte, die Formen der Lebewesen zu bilden, und diese insbesondere die Menschenform hergestellt hatten, mischte er in einem Mischkrug die unsterbliche Seele, die sie darauf mit der Form umgaben.

17. Unz þrír kvámo | or því liþe
ǫfliger ok ástker | æser at húse;
fundo á lande | lítt megande
Ask ok Emblo | ørlǫglausa.
18. Ǫnd né átto, | óþ né hǫfþo,
lá né læte; | né lito góþa,
ǫnd gaf Óþenn, | óþ gaf Hœner,
lá gaf Lóþorr | ok lito góþa.

D. h. Bis drei aus diesem Geschlechte kamen mächtige und gütige Asen nach Hause; sie fanden am Lande, wenig vermögend, Askr und Embla, schicksalslose. Atem (Seele) hatten sie nicht, noch Geist, noch Blut, Geberde, gute Farben, Atem (Seele) gab Odin, Geist gab Hoenir, Farbe gab Lóþor und gute Farben.

Der früher von andern und mir vermifste Zusammenhang der 17. Strophe und namentlich ihres Anfanges »Unz« mit den vorangehenden Strophen wird nun vollkommen hergestellt. Diese mögen einen Teil ihres Namenfüllsels erst später eingenommen haben; aber der in ihnen blofsgelegte überwiegend platonische Ideengang schreitet in unserm Strophenpaar, jetzt übrigens wieder stärker mit christlichem Gehalte versehen, unaufhaltsam seinem Ziele, dem letzten Schöpfungswerke, zu. Im Auftrag einer Götterversammlung haben die von Plato, wie vom Völuspadichter nach ihren Arten geordneten Dämonen das Irdische des Menschen, die Menschenform, hergestellt, bis die hier nach christlichem Glauben in drei Personen geteilte höchste Gottheit kommt, um ihr Seele und Geist und wirkliches Leben zu spenden. Nach dem Timaeus 42 vergl. Chalcidius c. 200, 201 ist es die Gottheit, die dieser Menschenform nicht nur Leidenschaften und Kräfte, sondern auch die Gesetze des Schicksals eingibt. Darum findet auch in der Vsp. die höchste Gottheit die Menschen »lítt megande« und »ørlǫglausa« vor. Der eine Mensch heifst »Askr«, was aus der indogermanischen Vorstellung von der Herkunft der Menschen aus Bäumen zu erklären sein wird. Der Name aber des andern, »Embla«, im Sinne von Weib, kann nicht näher erklärt werden. Das »land«, auf dem sie gefunden werden, mag an die »terra« oder den »limus« erinnern, woraus der Menschen

Menschenleib nach platonischer, wie biblischer Anschauung vorzugsweise oder völlig bestand. Nun aber gewinnt die aus der Bibel entwickelte Lehre von der Menschenschöpfung über die platonische vollends die Oberhand. Darauf weisen die Dreizahl der göttlichen Personen, deren Epitheta und Gaben. Nach Theophilos bereits richtet Gott das »Faciamus hominem« an die Sophia und den Logos, nach Irenaeus an den Sohn und den heiligen Geist, und dieser Trinitätsgedanke kehrt bei der Menschenschöpfung regelmäfsig wieder, wenn auch z. B. Bernhard Sylvester statt ihrer Urania, Physis und Natura setzt (o. S. 51). Dafs diese drei vorzugsweise bei diesem Werke ihre Macht und Güte, also die auch den drei Göttern hierbei in der Vsp. nachgerühmten Eigenschaften, betätigen, ist ebenfalls oben S. 42 genügend nachgewiesen. Dazu entwickelten sich aus dem »spiraculum vitae« und der »anima vivens«, die Gott in der Genesis dem Menschenkörper verlieh, allerdings in vielfach wechselnder Form und Stellung die drei Gaben, die auch hier dem Menschen verliehen werden, und sie werden auch hier auf die drei göttlichen Personen ebenso oder ähnlich verteilt, nämlich so, dafs die erste das spiraculum d. i. ǫnd, die zweite die anima d. i. óđr und die dritte die vita d. i. lá, læte, litu góþa spendet. Nach Irenaeus besteht der vollkommene Mensch aus Fleisch, Seele und Geist. Das Fleisch wird vereinigt und geformt, die zwischen Fleisch und Geist schwankende Seele verbindet dieses mit jenem, der Geist formt, belebt und erhält den Menschen[1]). So werden auch an anderen Stellen[2]) der afflatus vitae, qui et animalem hominem fecit, und der spiritus vivificans, qui et spiritalem efficit eum, von einander geschieden. So treten, abgesehen vom Fleische, das hier ja nicht mehr in Frage kommt, die Seele ǫnd und der Geist óđr gesondert hervor, und die belebende Kraft des Geistes wächst als drittes heraus. Je mehr sich aber das Trinitätsdogma ausbildete, desto mehr empfand man das Bedürfnis, diese drei Gaben der Seele, des Geistes und der Lebenskraft auf ihre drei Personen zu verteilen. Ähnlich wie Irenaeus dachte sich z. B. Scotus Erigena[3]) den Menschen zusammengesetzt »ex formata materia

[1]) Irenaeus c. haer. V. 9, 1. 3. [2]) Z. B. a. O. V. 12, 2. [3]) Scotus Erig. Divis. natur. IV. 10.

sensibili, et anima h. e. sensu, et ratione et intellectu et vitali motu. Die essentia des Menschen stammt aber nach ihm von Gott, die sapientia oder voluntas vom Sohn, die vita oder scientia vom heiligen Geist (o. S. 43). Honorius (o. S. 48) führte dies wieder anders aus. Nach ihm formt nach des dreieinigen Gottes Bild der Sohn den Menschen, dessen Seele daher memoria, intellectus und voluntas umfaſst, der heilige Geist aber gibt Leben, verschiedene geistige Fähigkeiten und Künste. Noch viele andere Variationen könnten angegeben werden, die alle dasselbe groſse christliche Thema umschreiben. Solche Variationen kennt auch die eddische Kosmogonie[1]. Die ǫnd, óđr und lá,, læte, litu góþo entsprechen fast genau der anima, der ratio und dem intellectus, und dem vitalis motus des Scotus Erigena und einigermaſsen der essentia, der sapientia und der vita, die nach demselben Gott, Gottessohn und der heilige Geist dem Menschen verleihen. Snorre hält sich an der einen Stelle ziemlich strenge an die Bibel: »Allfǫđr gerđi mannin ok gaf honum ǫnd, þá er lífa skal« mit dem weiteren ganz christlichen Zusatz: »ok aldri týnast«; an einer anderen, wo er die Trinität Odin, Vili, Vé vorzieht (o. S. 26), verbindet er die biblische Auffassung mit der eines Scotus und Honorius. Odin verleiht »ǫnd ok líf, Vili vit ok hræring (Bewegung), Vé ásjónu, málit, heyrn ok sjón«, in U einfacher: »ǫnd, líf, heyrn ok sýn«.

Wie unsicher auch die christlichen Gedanken hier hin und her schwanken, sicher spiegelt die Lieder-, wie die Prosa-Edda sie wieder, ohne irgend welchen Zusatz germanischen Heidentums zu verraten. Daſs die Namen der drei Personen der heiligen Dreieinigkeit heidnisch sind, oder nur klingen, wird ja jetzt wol niemand mehr irre machen, nachdem erkannt ist, daſs die Völva, Heimdallr, Valfǫđr, Ymir, Borr, die Riesenmädchen und die Zwerge unter dem Schleier nordischer Dichtersprache fremde, entweder

[1]) Ein frühes Beispiel biblisch-antiker Sagenmischung kommt unter Augustus in Hygins Fabeln No. 220 ed. M. Schmidt S. 130 vor: Cura bildet aus Schlamm den Menschen, dem der hinzutretende Jovis den spiritus giebt und statt der Cura auch seinen Namen geben will. Aber dies Recht fordert Tellus für sich, weil sie doch dem Menschen den Körper gegeben habe. Der zum Schiedsrichter berufene Saturn spricht dem Jovis den Körper, der Cura die Seele, der Tellus den Namen zu. »Homo vocetur, quoniam ex humo videtur esse«.

biblische, oder antike Gedanken der mittelalterlichen Kosmogonie des Abendlandes verbergen. Snorres Vili und Vé als die Voluntas d. h. Gottessohn und der heilige Geist machen wenig Hehl daraus. Mehr Schwierigkeit bereiten die statt dessen vom Völuspaverfasser beliebten Hoener und Lóþorr, betreffs derer ich hier nur auf o. S. 25 und auf meine frühere Deutung auf Henoch und Elias zurückverweise. Diese besser zu begründen, ist der geeignetere Platz bei der Besprechung der wiedergeborenen Welt, in der nach Vsp. 63 Hoener und wahrscheinlich auch Lóþorr wiederkehrten. Auch ohne diese Neubegründung scheint mir der Nachweis des christlichen Inhalts auch der 18. Strophe genügend gesichert. Ja, man blickt mit Zuversicht noch über sie hinweg zu den nächsten Strophen hinüber, obgleich nun der eine Leitstern, der Timaeus, untergeht. Der andere, die biblische Genesis, leuchtet auch ihnen. Und schon winkt auch jenseits dieser Strophen bis zu der Schlufsstrophe hin eine ganze Reihe von Motiven, die von vornherein ein sogar viel ausgeprägteres christliches Antlitz tragen, als die Schöpfungslehre der ersten 18 Völuspastrophen.

5.

Die Mutterkosmogonie der einflufsreichsten und gehaltvollsten Kosmogonieen des Altertums, der biblischen und der platonischen, ist die babylonische. Aus der Verschmelzung jener beiden aber sind die sehr verschiedenformigen Kosmogonieen des Mittelalters, unter ihnen auch die eddische, hervorgegangen. Schon die babylonische war kein volkstümliches, sondern ein gelehrtes, kein mythologisches, sondern ein spekulatives Erzeugniss. Aber an ihr läfst sich noch das Hervorwachsen aus dem Mythus deutlich erkennen. Die eindrucksvollste aller Naturerscheinungen, die nach meinem früheren Nachweis die grofsartigsten indogermanischen Dämonen-, Götter- und Heroenmythen hervorgerufen hat[1]), hat den Babyloniern auch die Grundzüge ihrer Schöpfungsgeschichte geliefert. Die Stadien, die ein schweres Gewitter durchläuft, haben sie in die Stadien der Weltschöpfung verwandelt, und somit trifft das herakli-

[1]) Meyer, Indogermanische Mythen II. Bd.: Achilleis.

tische Wort »ὁ κεραυνὸς τὰ πάντα οἰακίζει« auf den babylonischen Vorstellungskreis fast noch besser zu, als auf den indogermanischen. Wenn Marduk mit dreizackigem Blitz, Feuer und Sturm das wilde, schlangenreiche, wüste Urwesen angreift und seinen Bauch zerschneidet, dafs das Blut herabtrieft, und nun Himmel und Erde sich zeigen und oben der Sternenschmuck und unten neues Leben, so unterliegt es wol keinem Zweifel, dafs der Kern dieser Kosmogonie aus einem echten alten volkstümlichen Gewittermythus besteht, wie er ganz ähnlich bei allen indogermanischen Völkern vorkommt. Aber die hoch entwickelten Babylonier trugen nun ihren Mafs- und Ordnungssinn, ihre zur Sternverehrung sich steigernde Himmelskunde und ihre Ethik in den Mythus. Nun erst verwandelte sich dessen alter Gewittergott in einen Sonnengott[1]) und einen Schöpfer; nun gewannen die Sterne die Würde von Mitschöpfern; nun entstand der für alle Zeiten mafsgebende planmäfsige Aufbau der Welt auf der Grundlage der Urwesen, aus der Himmel und Erde aufsteigen, um dann einerseits mit den Gestirnen, andererseits mit den Lebewesen bis zur Krone der Schöpfung hin, dem Menschen, ausgestattet zu werden, der nun erst als solcher in ein innigeres Verhältnis zur Gottheit trat.

Bei den andern Semiten und den Indogermanen ist eine solche aus heimischem Mythus von Gelehrten entwickelte Kosmogonie nicht nachweisbar. Die Schöpfungsgeschichte der Genesis ist jedenfalls nach dem Muster der babylonischen gearbeitet, indem deren mythologische und insbesondere polytheistische Elemente möglichst getilgt und durch einen erhabenen Monotheismus ersetzt wurden, ebenso die Schöpfungsgeschichte des Timaeus, indem jene von der Genesis unterdrückten Elemente mit den ionischen Errungenschaften und dem von Anaxagoras eingeführten Idealismus möglichst versöhnt wurden.

Die Verschmelzung beider leitete Philo von Alexandrien ein. Die Kirchenschriftsteller fügten derselben ein drittes Element, das christliche, bei. Aus der wechselnden Mi-

---

[1]) Jensen a. O. S. 88. 315.

schung dieser drei Hauptbestandteile, des alttestamentlichen, des platonischen und des christlichen, setzten sich die Kosmogonieen des Mittelalters zu den mannigfachsten Gebilden zusammen.

Eins dieser Gebilde ist die in den ersten achtzehn Strophen enthaltene Kosmogonie der isländischen Völuspa, deren einzelne Bestandteile fast samt und sonders aus jenen drei oben bezeichneten Gebieten stammen, während ein eigentümliches germanisches kosmogonisches Motiv schon deswegen nicht darin enthalten ist, weil eine germanische Schöpfungslehre überhaupt nicht bestand. Sie zeichnet sich vor den anderen christlichen Kosmogonieen ihrer Zeit nur dadurch aus, dafs sie in die nordische, skaldische, meist mehr andeutende, als wirklich darstellende Sprache gekleidet und mit einer ebenso dunkel gehaltenen Schilderung des ganzen Weltgeschickes verbunden ist. Da der neue Glaube erst im Jahre 1000 auf Island gesetzlich anerkannt, erst nach der Mitte des 11. Jahrhunderts christliche Bildung eingeführt wurde, so kann dies gelehrte Gedicht, schon nach seinem ersten kosmogonischen Drittel zu urteilen, schwerlich vor dem Jahre 1100 verfafst worden sein. Die Völuspakosmogonie hielt sich von ketzerischen, apokryphischen und antiken Einflüssen freier, als die paar in die Schöpfungsgeschichte einschlägigen Strophen der Vafþruđnis- und der Grimnismal, während sie der Verfasser der Prosa-Edda bei seiner Darstellung desselben Themas in noch weit stärkerem Mafse auf sich einwirken liefs. Man darf schon jetzt urteilen, dafs, wenn der erste Teil der Völuspa so vollständig aus christlichen Ideen zusammengesetzt ist, die folgenden von vornherein weit christlicher anmutenden Teile ebenfalls aus dem Christentum stammen, und auch die Prosa-Edda in ihrem weiteren Verlaufe dem Drucke desselben vielfach nachgegeben haben wird. Mit andern Worten, wer die germanische Mythologie begreifen will, mufs dessen immer eingedenk sein, dafs die bisher gewöhnlich als festeste, ja fast als einzige Grundlage des nordischen, ja germanischen Volksglaubens betrachtete eddische Überlieferung zu einem sehr bedeutenden Teile aus fremdem gelehrtem Material besteht.

Nachträge.

Zu S. 10 konnte ich die lehrreichen Abschnitte in O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen über die griechischen Theogonieen leider nicht mehr benützen.

Zu S. 73: Das iran. thwereç und kerent, das gute und das böse Schaffen, bedeutet eigentlich Schneiden (Spiegel Eran. Alterthumsk. 1, 454. 2, 144).

Zu S. 78: Zwei theologische Pehlewi-Traktate des 9. Jahrh. n. Chr., der Sikand-Gûmânîk Vigâr und der Dâdistân-î Dînîk, schöpfen gleichfalls ihre Vergleichungen des mikrokosmischen Urriesen oder Urmenschen mit dem Makrokosmus aus den hier besprochenen und von der Gnosis weit verbreiteten Theorieen. Jener schreibt im 16. Cap. (Sacr. Books of the East 24, 243) dem Mani die Ansicht zu, dafs der Himmel aus der Haut, die Erde aus dem Fleisch, die Berge aus den Knochen und die Bäume aus dem Haar des getöteten Ungeheuers Kunî gemacht seien. Kunî aber heifst im Vendidad 11, 28, 36. 19, 138 (Sacr. B. of the East 4, 141. 217) Kunda oder Kundi, zusammengezogen aus Kavanda oder Kavandi, skr. kavandha Tonne, Regenwolke, griech. *Κάανθος*. Die zweite Schrift läfst im 64. Cap. (Sacr. B. of the East 18, 199) die acht Metalle aus des Urmenschen Gayomard Gliedern entstehen.

Register.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.



THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

FEB 2 1945

Feb. 17 16 . 45

March 3. '45

" 17 "

IN STACKS

OCT 11 1964

REC'D LD

JAN 29'65 -2 PM

AUG 13 1981

REC. CIR. JUN 12 1981

LD 21-100m-12,'43 (8796s)

